الآثار الكاملة

٧

السيد جمال الدين
الحسيني
الأفغاني

الشيخ محمد عبده

التعليقات على شرح العقائد العضدية

إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي

مكتبة الشروق الدولية

بسم الله الرحمن الرحيم

التعليقات على شرح الدواني
للعقائد العضدية

الكتاب : **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**
المؤلف : السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ومحمد عبده
إعداد وتقديم : سيد هادي خسرو شاهي
الطبعة الأولى ـ القاهرة
تاريخ النشر : ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م

حقوق الطبع والاقتباس محفوظة

مكتبة الشروق الدولية

القاهرة ـ كوالالمبور ـ جاكارتا ـ لوس أنجلوس

تليفون وفاكس : ٢٥٦٥٩٣٩ ـ ٤٥٤٤٠٦٧ ـ تليفون : ٤٥١٩٦٢٨
Email : adel almoalem<shoroukintl@Yahoo.com>

الآثار الكاملة

(٧)

السيد جمال الدين الحسيني (الأفغاني)

الشيخ محمد عبده

التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية

إعداد وتقديم

سيد هادي خسرو شاهي

مكتبة الشروق الدولية

الفهرست

الموضوع الصفحة

تقديم ـ سيد هادي خسرو شاهي ٩
دراسة حول كتاب التعليقات ـ د. محمد عمارة ١٣
شرح العقائد العضدية ـ جلال الدين الدواني ٣٧
التعليقات على شرح العقائد العضدية ١٤٩
مقدمة ١٥١
النبي والرسول وافتراق الأمة ١٥٢
العالم بين القدم والحدوث ١٦٦
المعرفة ٢٦٥
أفعال الإنسان ٣٠٥
صفات الله ٣١٧
علم الله ٣٤٩
قدرة الله ٤١٥
إرادة الله ٤٣٠
سمع الله وبصره ٤٤٢
التنزه عن النقائص ٤٤٥
رؤية الله ٤٦٣
الله غير متجزئ ٤٧٨
الملائكة ٤٨٢
كلام الله القرآن ٤٨٣
البعث الجسماني ٤٩٥

تقديم

سيد هادي خسروشاهي

بسم الله الرحمن الرحيم

«العقائد العضدية» تأليف عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجى المتوفى - فى عام ٧٥٦هـ من علماء الكلام الكبار وكتاب «المواقف» من مؤلفاته أيضًا، وقد قام جلال الدين الدوانى وهو من العلماء المشهورين فى الفلسفة والكلام، بكتابة شرح لهذا الكتاب، الذى يعتبر من الكتب المهمة فى العلوم الربانية لدى إخواننا أهل السنة.

وكتاب «التعليقات» القيم صدر فى مصر مرة أو مرتين باسم الشيخ محمد عبده، وتاريخ تحريره حسبما جاء فى الكتاب هو سنة ١٢٩٢هـ، أى عندما كان السيد يقيم فى مصر ويدرس الفلسفة، فى حين أننا نعلم جميعًا أن الشيخ محمد عبده فى ذلك التاريخ بالذات، كان لا يزال طالبًا شابًا فى الأزهر ومن تلامذة السيد الممتازين، ولا يعقل أن يقوم طالب فى سن الثانية والعشرين من عمره بتأليف كتاب معتمد ومهم على هذا المستوى العلمى.

ويذكر محمد عبده نفسه كما ورد فى المجلد الأول من «تاريخ الأستاذ الإمام»، بأنه: «تعلم الإشارات وحكمة العين وحكمة الإشراق وعقائد جلال الدين الدوانى عند السيد. . . .» وهكذا، فإنه يصرح بأن علاقته بهذا الكتاب ستكون فى مستوى تلميذ يتعلم عند السيد ولا يبدو من المعقول أن تكون هذه التعليقات من الشيخ نفسه.

واللافت للنظر، أنه فى بعض الحالات قام الشيخ محمد عبده وبتوقيع منه، بكتابة هوامش على نص «التعليقات» وهذا من المستبعد، أن يقوم المؤلف مرة أخرى وبتوقيعه الخاص، بكتابة هوامش على تعليقاته!.

والأهم من كل ذلك، أنه يقول فى التعليق رقم ٤٨ لدى البحث حول الإلهام الإلهى: «هذه القضية تحتاج إلى تفصيل ونحن تناولناه فى رسالتنا حول مسألة الواردات. . . .» وطبعًا نعلم أن رسالة الواردات هى من السيد جمال الدين الحسينى، وقام الشيخ محمد عبده بصياغتها، كما صرح بذلك فى مقدمتها.

ومما يدعو إلى مزيد من اليقين، هو استخدام الكلمات والتعابير التركية والفارسية والهندية والفرنسية والإنجليزية فى أماكن عديدة من الكتاب، ونحن نعلم

بأن الشيخ محمد عبده لم يكن يعرف فى تاريخ تأليف الكتاب، أيّا من هذه اللغات، بل إن أستاذه جمال الدين الحسيني، هو الذى كان يعرف هذه اللغات.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، جاء فى الكتاب: «الوجود، المعبر عنه فى الفارسية بـ هستى! والعالم ما يعبر عنه فى الفارسية بـ دانا والله فى الفرانسوية ديو، وايزد ويزدان فى الفارسية وخود آينده معناها الوجود بذاته. خود بالفارسية: النفس وآينده اسم فاعل من آمدن، يعنى المجىء....».

وطبعًا فالشيخ محمد عبده نفسه، لم يكن على علم بأن الكتاب سيصدر باسمه فحسب؛ لأن الطبعة الأولى للكتاب صدرت فى عام ١٣٢٣هـ، أى بعد وفاته ولو كانت صدرت إبان حياته لا شك أنه وكما هى عادته، لم يكن يسمح بنشر الكتاب بدون اسم أستاذه.

ومن المناسب أن نشير إلى أن تعليقات السيد على شرح العقائد العضدية توقفت فى الرقم ٢٢٢، وإذا انتبهنا إلى القضايا المطروحة بعد هذا العدد نجد أنها تتعلق بالقضايا الفلسفية العميقة والأبحاث الاعتقادية المتنوعة والمختلفة، كالمعاد الروحانى وقضية الصراط والميزان والخلود فى الجنة أو النار ثم قضية العصمة والإمامة بعد النبى (ﷺ) يتضح جليًا لماذا اختتم السيد بحثه؟

أى بعد طرح قضية المعاد الجسمانى، ينهى السيد فجأة تعليقاته بهذه الفقرة:

«.. إلى هنا انتهى بنا سير الفكر، فوقف القلم، والحمد لله حيث بالخير تم.. وكان ذلك فى أواخر ذى الحجة الحرام، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من الهجرة المحمدية، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها وعلى آله وأصحابه».

فى الحقيقة، ينبغى القول: إن أستاذنا الشيخ، نعنى السيد جمال الدين، توقف عن الاستمرار فى البحث تجنبًا من الخوض فى قضايا خلافية، وبالأخص قضية الخلافة والإمامة، وإلا فإن الخوض فى قضايا كهذه بالنسبة للشيخ محمد عبده وبالنظر إلى معتقداته، أمر سهل ويسير جدًا وليس من المعقول أن يتوقف قلمه عنده!...

سيد هادي خسرو شاهي

القاهرة: رمضان المبارك ١٤٢٢هـ

المقدمة

دراسة حول كتاب:
التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية

الدكتور محمد عمارة

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا النص هو عبارة عن كتاب كبير، جاء في صورة تعليقات (حواش) على شرح جلال الدين الدواني[١] على العقائد العضدية، لصاحبها عضد الدين الإيجي[٢]. . وهو نص فلسفي على درجة عظمى من الأهمية والخطورة في العلوم الإلهية، لا يدانيه نص آخر من النصوص التي كتبت بمصر في هذه القضايا، في تلك الفترة من التاريخ.

والأمور التي بعثت على شكنا في نسبة هذا النص إلى الأستاذ الإمام محمد عبده كثيرة، في مقدمتها:

أولاً: أن الفراغ من تحرير هذا النص قد حدث «في أواخر ذي الحجة» سنة ١٢٩٢هـ، أي أوائل سنة ١٨٧٦م. . ولا نعتقد أن أربع سنوات من صحبة الشيخ محمد عبده للأفغاني كافية لتبلغ به هذا المستوى الفلسفي غير العادي في أمور، هي أعقد ما عرض للفلاسفة والمتكلمين منذ أن عرفت الفلسفة وعرف علم الكلام. . ولقد كان الشيخ محمد عبده لا يزال حتى ذلك التاريخ طالبًا في الأزهر، لم يتخرج

---

(١) محمد بن أسعد الصديق الدواني (٨٣١-٩١٨هـ/ ١٤٢٧-١٥١٢م) أحد الفلاسفة الباحثين، تولى قضاء فارس وتوفي بها. . كتب عددًا من المصنفات، وصنف مجموعة من الشروح والحواشي على بعض نصوص الفلسفة والكلام، وإلى جانب كتبه العربية ألف عددًا من الرسائل باللغة الفارسية.

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) من علماء الكلام والأصول واللغة والبلاغة والتاريخ. . وكتابه (المواقف) أحد المصنفات الشهيرة في علم الكلام. نشأ بفارس، ونسبته إلى بلدته «إيج»، ومات سجينًا بقلعة كرمان بعد خلافه مع حاكمها. ولقد ترك آثارًا فكرية في فروع المعرفة المختلفة التي نبغ فيها.

بعد، كما أن مضامين مقالاته الإنشائية المنشورة - حتى بعد هذا التاريخ - كانت لا تزال بسيطة، بل وسطحية جدا إذا ما قورنت بهذا النص الفلسفي العميق. .

ثانيا: أن هناك اختلافًا بيِّنًا، في مستوى العمق، وأيضًا في بعض وجهات النظر، بين هذا النص وبين النص الآخر الذي أودعه الأستاذ الإمام آراءه الكلامية بعد ذلك، وهو (رسالة التوحيد). ولا يحق لأحد أن يحتج بأن آراء الرجل ربما تطورت، وبأن (رسالة التوحيد) ربما جاءت دون تعقيد؛ لأنه قد ألفها ككتاب مدرسي، لطلبة المدرسة السلطانية ببيروت أولاً سنة ١٣٠٣هـ/ سنة ١٨٨٦م، ثم في مصر بعد عودته إليها من بيروت. .

ذلك أن الحجة الثانية إذا صحت فإن الأولى لن تصح، وهي المتعلقة بتطوره الفكري؛ إذ لو كانت أفكاره التي أودعت (التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) قد تطورت لعدلها عند طبع هذه التعليقات، خصوصًا وهو لم يعزم على طبعها إلا في أواخر حياته، أي بعد تأليفه لرسالة التوحيد.

ثالثًا: أن أسلوب هذه التعليقات خال من السجع، في حين أنها مكتوبة في مرحلة كان أسلوب الأستاذ الإمام لا يخلو فيها من السجع الملتزم إلا عندما يكون النص لغيره، وتكون له فقط الصياغة والتحرير. .

رابعًا: أن سياق التعليقات و **«فن»** تأليفها يقطع بأن كاتبها كان يدرس **(شرح الدواني للعقائد العضدية)**، وأنه كان يلقي بهذه التعليقات وهو يشرح القضايا التي عرض لها كل من «الإيجي» و«الدواني»، و«الدواني» بالذات. . . ولم يذكر أحد ممن أرخ للإمام في فترة حياته تلك أنه قرأ على تلاميذ له، ولا على طلبة الأزهر الذين كان يعيد عليهم دروس الأفغاني التي كان يلقيها ببيته في «خان الخليلي»، لم يذكر أحد ممن أرخ لحياة الإمام في هذه الفترة أن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي شرحها لزملائه الطلاب.

خامسًا: أننا نجد العلاقة قائمة، بل وقوية، بين جمال الدين الأفغاني،

و«الدواني»، وأيضًا «العضد»، فهما من بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة الذين قرأ لهم وخالط فكرهم في أدوار التكوين الفكري لعقله الفلسفي، وذلك إلى جانب ابن سينا والغزالي وابن رشد والإمام الرازي وابن خلدون، والسهروردي، والكاتبي، والشيرازي.. إلخ.. إلخ..[١].

وأكثر من ذلك فإن الذين أرخوا لهذه الفترة من حياة الأفغاني في مصر يقطعون بأن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي شرحها لطلاب علمه في منزله، وأنه قد علق عليها بما عهد عنه إزاء الكتب التي كان يشرحها ويتخذ من قضاياها مناسبات لطرح أفكاره على مريديه.. ففي هذه الفترة من حياته أقبل عليه والتف حوله لفيف من طلبة الأزهر «فكان ينبههم إلى ما في الإعراض عن الدراسات الحكمية (الفلسفية) - من علمية وصوفية - من نقص في العالم الإسلامي، يجعل نتاجه العلمي ضئيلاً منقوصًا، ونظره إلى الحقائق العلمية سطحيًا غير نافذ، حتى حبب إليهم شعورهم بهذا النقص السعي إلى تلافيه، فرغبوا إليه أن يدرِّس لهم طائفة من الكتب، فأقبل يقرئهم من عوالي كتب الكلام والأصول: العقائد النسفية بشرح التفتازاني، و **(العقائد العضدية بشرح الدواني)**، والتوضيح لصدر الشريعة بحاشية التفتازاني: التلويح، ومن كتب المنطق: شرح القطب الرازي على الرسالة الشمسية، والمطالع للأرموي، ومن كتب الحكمة العليا والتصوف: الإشارات لابن سينا، وحكمة الإشراق للسهروردي، **والرسالة الزوراء للدواني**، ومن كتب الهيئة والرياضيات كتب: الجغميني، والطوسي.. مع التوسع في كل ذلك، وإيراد الآراء الجديدة والاكتشافات، ومناقشة المذاهب والمقالات.. وكان في مقدمة المنتسبين إليه والآخذين عنه.. الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده[٢].

---

[١] انظر كتاب (التفسير ورجاله) للشيخ محمد الفاضل بن عاشور، ص ١٥٣، طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، مايو سنة ١٩٧٠م.

[٢] المصدر السابق، ص١٥٧. ونحن عندما ننظر في هذه التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، نأسف كل الأسف لضياع شروح الأفغاني هذه على هذه الأمهات من كتب الحكمة والمنطق والتصوف لهذه الكوكبة من علماء الإسلام؛ فلا شك أن في تعليقاته عليها وشروحه لها ما كان سيبرز لنا قسمة الفلسفة من شخصيته بأكثر مما هي بارزة الآن.

ويؤكد هذه الحقيقة المهمة أنها مروية عن الإمام محمد عبده ذاته، بواسطة صاحبه وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، الذي يؤرخ لهذه المرحلة من حياة الأستاذ الإمام فيقول: «أخبرني الأستاذ الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ أنه قرأ على السيد (جمال الدين الأفغاني) كتاب (الزوراء) للدواني، في التصوف، و (شرح القطب على الشمسية)، و (المطالع)، و (سلم العلوم)، من كتب المنطق.. و (الهداية)، و(الإشارات) و (حكمة العين)، و (حكمة الإشراق)، في الفلسفة، و**(عقائد الجلال الدواني) في التوحيد**.. و (التوضيح) مع (التلويح)، في الأصول.. و(الجغميني)، و (تذكرة الطوسي)، في الهيئة القديمة، وكتابًا آخر في الهيئة الجديدة، نسيت اسمه..»(١).

فالأستاذ الإمام يعترف بأن علاقته بهذا الكتاب هي علاقة التلميذ الذي تلقى شرحه عن أستاذه جمال الدين.

فإذا علمنا أن «الرسالة الزوراء» للدواني ـ التي ورد هنا ذكرها ـ قد وردت المقارنة بينها وبين شرح الدواني للعقائد العضدية في ثنايا التعليقات التي نحن بصدد الحديث عن تحقيق نسبتها لصاحبها أدركنا أننا قاب قوسين أو أدنى من تحقيق نسبة هذا النص إلى الأفغاني لا إلى الأستاذ الإمام.

سادسًا: أن كل الكتب التي شرحها الإمام ـ في هذه الفترة من حياته ـ للطلاب في الأزهر، أو في منزله، كانت من بين تلك التي شرحها أستاذه الأفغاني في بيته، مثل «إيساغوجي» في المنطق، و «شرح العقائد النسفية» لسعد التفتازاني، مع حواشيه، ومقولات السجاعي بحاشية العطار.. وغيرها.. مما يؤكد أن المصدر والمنبع ـ هنا ـ كان هو الأفغاني، وأن دور الأستاذ الإمام قد كان ـ يومئذ، بالنسبة لهذه النصوص الفلسفية ـ هو دور **النقل** إلى حلقة أخرى من الطلاب والمريدين، **ودور الصياغة والعرض والتحرير**..

* * *

---

(١) (تاريخ الأستاذ الإمام) جـ١ ص ٢٥، ٢٦.

تبقى بعد ذلك مشكلة أن الأستاذ الإمام قد وضع اسمه في مقدمته **المسجوعة التي طبعت في صدر هذه التعليقات غير المسجوعة!** ، وقال فيها : «أما بعد . . فيقول من جد بالحق جده ، الفقير إلى ربه «محمد عبده» : هذه **كلمات قليلة** تسفر عن دقائق جليلة ، أبرزها فيض الأول ، مع ما عندي من العجز والكلل . فقلت وعلى الله توكلت : . . » ثم أخذت تتوالى التعليقات بأسلوب فلسفي لا يعرف السجع ، ولا مكان فيه للمحسنات ، ولا تناسب بينه وبين السطور التي قدم بها لها الأستاذ الإمام . .

وهذه القضية تقتضي منا نظرة فاحصة ، بمنهج تحقيقي ، في نصوص الكتاب وما عليه من تعليقات ؛ عسى أن نجد في هذه النصوص ما يزيل بقايا الشبهات التي يمكن أن يتعلق بها أولئك الذين ينسبون هذا النص إلى الأستاذ الإمام . . فماذا يعطينا النص من دلائل في هذا الباب؟ :

١ ـ إن على هذه «التعليقات» «هوامش»[1] وضعها الأستاذ الإمام عند عزمه على طبع الكتاب ، وقد وضعت في أسفل الصفحات ، ويبلغ عددها ثلاثة وعشرين «هامشًا» ، وتبلغ في الحجم ما يوازي اثنتي عشرة صفحة إذا جمعت على حدتها : . . وهذه «الهوامش» تقدم لنا أكثر من دليل قاطع على أن صاحب (التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) ليس هو الأستاذ الإمام . . فالهامش الخاص بالتعليق (١٤٥) ، والذي يعلق به الأستاذ الإمام على عبارة : «وبالجملة ، فالمعلول الأول مثلاً ، بوجوده الخارجي ، إنما يتبع علم الذات بالذات ، **إذ مجرد علم الذات ، علم مبدئيتها** ، يقول فيه الأستاذ الإمام : «**قوله : إذ مجرد** . . إلخ . . وإن شئت قلت : إن الواجب بعلمه بذاته ، قد علم سلسلة الممكنات ، إلى غير النهاية ، بعلم المبدئية إلخ» .

والشاهد الذي نلفت إليه الأنظار ، ونستدل به هنا على ما نقول ، هو تعبير

---

[1] [illegible] «هامش» ، وهي من الكلمات «المولدة» للتمييز بينها وبين التعليقات ، لأنها [illegible] هو [illegible] [illegible] لها [illegible]

الأستاذ الإمام بـ «قوله . . » فالقائل هنا بالقطع غير الأستاذ الإمام، إذ هو يشير إليه بضمير الغائب، ومعنى ذلك أنه ليس هو صاحب هذا الكتاب، وإنما هو صاحب هذه «الهوامش» على هذه التعليقات.

وهناك «هامش» آخر يعطينا دليلاً ثانيًا مشابهًا لهذا الدليل، وهو ما كتبه الأستاذ الإمام **على عبارة التعليقات** الواردة في التعليق (١٥٢) والتي يقول: «ولم يفرقوا بين دلالة المعجزات، ودلالة البراهين والمقدمات»، فيقول «هامش» الأستاذ الإمام معقبا: «**فإن زعم** أن المعجزة بنفسها. ليست برهانًا قلنا: . . » .

والشاهد الذي نستدل به هنا هو أنه يشير إلى صاحب «التعليقات» بضمير الغائب، قائلا: «فإن زعم . . » وذلك يقطع بأنه ليس هو صاحب هذه التعليقات . .

وهناك «هامش» ثالث يعطينا دليلاً آخر مشابها، نجده في العبارة الواردة بالتعليق (١٥٩) والتي تنتهي بكلمة: «فتأمل»، فيأتي «هامش» الأستاذ الإمام مبتدئًا بقوله: **«أمر بالتأمل . . »**. فهو يتحدث عن صاحب (التعليقات) الذي «أمر بالتأمل» بضمير الغائب، قاطعًا بذلك أنه ليس هو صاحب هذه التعليقات . .

٢ ـ في «الهامش» الذي كتبه الأستاذ الإمام على العبارة الواردة بالتعليق (١٥٢)، دليل على أن جهد الأستاذ الإمام هو جهد «التحقيق والتعليق» على هذا النص الذي قلنا إنه للأفغاني، ففي التعليقات عبارة تتحدث عن خوارق العادات، وأن مجرد حدوث الخارق مقترنا بدعوى النبوة والرسالة ليس كافيًا في وجوب التصديق، وضرب مثلاً «بابن مقنع» الذي ادعى الرسالة وظهر على يديه خارق للعادة، ومع ذلك فهو كاذب . . تقول العبارة: «وكيف يكون مجرد الخارق، موجبًا للقطع عند الاقتران بالدعوى؟! وقد بلغك خبر ابن مقنع وأمثاله، ممن قد رقمت أحوالهم في صحائف الرجال، كابن خلكان وغيره» . . فيأتي «هامش» الأستاذ الإمام ليقول لنا: «ففي ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه ثم يغيب. وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعري في قوله:

أفق إنما البدر المقنع رأسه
ضلال وغي مثل بدر المقنع

وإليه أشار أبو القاسم «هبة الله بن سناء الملك» الشاعر، في قوله:

إليك فما بدر المقنع طالعًا
بأسحر من ألحاظ بدر المعمم

واسم هذا الرجل «عطاء» وقيل «حكيم». . وهو «هامش» «مُحقق» يتناول بالتعليق والتحقيق نصا كتبه كاتب آخر، يعرف ذلك بداهة كل من له دراية بكتب التحقيق، وما عليها من «هوامش» وتعليقات وتحقيقات.

٣ ـ وهناك دليل ثالث نستخرجه من نصوص التعليقات، وهو على جانب كبير من الأهمية؛ لأنه يحدد أن الزمن الذي شرح فيه (شرح الدواني على العقائد العضدية) كان في بدء إقامة الأفغاني بمصر، وقبل أن تتهيأ للشيخ محمد عبده أية أدوات يستطيع أن يدخل بها مثل هذا الميدان. . ففي التعليق (٦٤) يتحدث صاحب التعليقات عن الزمن الذي هو فيه، والذي يلقي فيه تعليقاته على نص الدواني، فيقول: «. . زماننا هذا الذي قد قام فيه القسيسون على ساق، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر. .»، فيأتي «الهامش» ليحدد هذا الزمن، بالنسبة لتاريخ طبع هذا الكتاب للمرة الأولى، فيقول: «كان هذا من فوق ثلاثين سنة». . فإذا كان الأفغاني قد جاء إلى مصر مقيما، وعرفه الأستاذ الإمام وصاحبه وتتلمذ عليه سنة ١٨٧١م، وإذا كانت وفاة الأستاذ الإمام قد حدثت في سنة ١٩٠٥م، فإن بين التاريخين أربعة وثلاثين عامًا، وإذا كانت «هوامش» الأستاذ الإمام هذه قد كتبت قبل طبع الكتاب ـ الذي طبع عام وفاته، أدركنا أن شرح نص الدواني على العقائد العضدية إنما كان في باكورة السنوات الأولى لمجيء الأفغاني إلى مصر سنة ١٨٧١م، يوم كان الشيخ محمد عبده مجرد طالب في الأزهر يخطو خطواته الأولى على سلم التحصيل لمثل هذا اللون من ألوان التفكير. . وعلمنا كذلك أن التاريخ المحدد للفراغ من هذه

التعليقات في سنة ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٦م، إنما هو تاريخ الفراغ منها، أو تاريخ صياغتها وتحريرها في صورتها هذه، **وهما التحرير والصياغة اللذان قام بهما الأستاذ الإمام بعد إملاء النص من الأفغاني على تلاميذه ومريديه. .**

وإذا كانت هذه بعض الأدلة المستخرجة من «هوامش» الأستاذ الإمام، فإن هناك أدلة كثيرة يمكن استخراجها من نص (التعليقات). . ونحن نقدم منها ـ هنا ـ البعض، على سبيل المثال:

٤ ـ في التعليق (١٨٤) يتحدث صاحب (التعليقات)، فيقول: «. . . فقول المعتزلة: (يجب على الله الأصلح) إن كان يريد به ما ذكرنا، فنعم، **ولا خلاف لأصحابنا معه، خصوصًا الماتريدية**، لأنهم لا يجوِّزون العبث عليه تعالى». . فنحن هنا بإزاء فيلسوف يتحدث عن الماتريدية، ومن هم على شاكلتهم بأنهم «أصحابه». . فإذا وضعنا في اعتبارنا سنوات ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣م، وتخيلنا الأفغاني الفيلسوف، ومحمد عبده طالب الأزهر، فلا شك أن هذا القول سيكون من نصيب الأفغاني وليس محمد عبده!.

٥ ـ في التعليق (١٤١)، وأثناء الحديث عن رأي للدواني الشارح، يقول صاحب التعليقات: «. . وأنا أقول: لا وجه لالتزام الشارح هذا القول، مذهبا للمتكلمين. ونفى بعده عن مذهب الحكماء، **فإنه ـ كما لم يقل به أحد من الحكماء ـ لم يقل به أحد من المتكلمين سواه». .** فمن الذي يستطيع في ذلك التاريخ أن يصدر مثل هذه الأحكام القاطعة، ويقول إن هذا القول لم يقل به أحد من الحكماء، ولم يقل به غير الدواني من المتكلمين؟!. . من يستطيع ذلك بمصر في ذلك التاريخ؟!، لا أعتقد أن في مصر بأسرها من كانت له إمكانية ذلك سوى جمال الدين الأفغاني. . فنحن نعلم مناخ الحركة الفكرية يومئذ، وكيف أن النوافذ التي فتحها الطهطاوي في ذلك القرن كانت ـ أساسًا ـ على أوروبا وحضارتها الحديثة، بينما ظلت دراسات الفلسفة والمنطق محرمة في الأزهر. . حتى أن الشيخ عليش كان يذهب بعصاه ـ بعد ذلك

التاريخ ـ كي يضرب محمد عبده ويفض مجلسه الذي ينقل فيه إلى طلبة الأزهر بعض ما يقوله الأفغاني ـ في بيته ـ من أفكار الفلاسفة والمتكلمين . . فقبل الأفغاني لم تعرف مصر ـ في عهدها ذلك ـ اهتمامًا بهذه الدراسات، وغير الأفغاني لم يكن هناك مفكر بمصر يومئذ يستطيع أن يجلس ويصدر مثل هذه الأحكام.

٦ ـ ليس هذا هو المثال الوحيد للنقد الموجّه من صاحب التعليقات للدواني، بل إن انتقاده ينتشر خلال التعليقات . . وعلى سبيل المثال فهو ينتقده بل ويهاجمه ويفند شروحه في التعليقات: (٢٤) و(٢٩) و(٣٧) و(٣٨) و(٤١) و(٤٢) و(٤٣) و(٤٤) و(٤٥) و(٤٦) و (٤٧) و(٤٩) و(٥٣) و(٥٤) و(٥٦) و(٦٧) و(٧٢) و(٧٩) و(٨٧) و(١٠١) و(١٤٥) و(١٦٨) و(١٧٦) و(١٨٠) و(١٨٩) . .

وفي هذه التعليقات يوجه إليه الانتقادات التي تصفه «بالتمويه» و «الزعم»، وتقرأ عبارات مثل: «إن كلام الشارح من أصله بين الفساد»، و «في غاية الفساد»، وأنه «يلعب بالخيال لغفلته عن مأخذ البرهان»، وأنه قد «حصل له اشتباه»، و«في كلامه خبط، وإيهام الغلط»، وفي عبارته «قلق، وتشويش»، وكلامه «لم يأت بما يعلق بقلب الأذكياء، ولا بما يحتاج إليه طالبو اليقين»، وأن في كلامه «افتراء على الحكماء والمحققين»، وأنه أحيانا «لم يفهم حقيقة كلامهم فأورد عليهم ما لم يكن يرد»، وأنه «لقصوره عن بيان مذهب الحكماء أتى بعبارة شنيعة لا يليق أن يتفوه بها عاقل. فضلا عن حكيم عمدته البرهان!» . .

إلى غير ذلك من النقد الذي وجهه صاحب التعليقات إلى الدواني شارح (العقائد العضدية).

بل لقد ضمت التعليقات نقدًا موجهًا إلى المصنف ـ عضد الدين الإيجي ـ عندما وصفته «بالتوهم»، ووصفت بعض آرائه بأنها «خرافة سقيمة» ـ التعليق (٧٩) ـ كما يوجه صاحب التعليقات نقده إلى التفتازاني، صاحب (المقاصد)، مع الإيجي، ويرجع غلطهما معًا إلى توغلهما في «المقالات اللفظية»، التي جعلت سامع بعض

أقوالهم «يتجرع الغصص من أوهام بعضها فوق بعض!» ـ التعليقات: (٧٩ـ ١٠٧ـ ١٠٨)..

وغير الدواني والإيجي والتفتازاني ينتقد صاحب التعليقات كلا من: إسماعيل ابن مصطفى الكلنبوي (١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) وعبد الحكيم السيالكوتي (١٠٦٧هـ/ ١٦٥٦م) وأبي حامد الغزالي (٤٥٠ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ـ ١١١١م) وأبي الحسن الأشعري (٢٧٠ـ ٣٣٠هـ/ ٨٨٣ـ ٩٤٢م) والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ـ ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ـ ١٠٣٧م)، وتتناثر انتقاداته هذه في التعليقات: (١٤٥) و (١٥١) و(١٥٣) و (١١٥) و (٢١) و (١٤٨) و (١٣٨). وهي الانتقادات التي تستخدم كلمات «الزعم» و «الهباء المنثور» و «الهذيان» و «الإغراب» و «عدم الإحاطة» وصدور الكلام «من غير عارف» وورود الكلام على نحو «غير تام»..

بل إن صاحب التعليقات يسحب انتقاداته أحيانًا غير قليلة إلى متكلمي أهل السنة عمومًا، فيصف بعض آرائهم بأنها «هذيانات لا قيم لها»، وأنهم «يقتفون آثار المقالات، وتمويه العبارات» وأن «مثل هذه الأراجيف» التي قرروها في بعض القضايا إنما هي من «باب الطغيان في القول» وثمرة «للتعصبات المذهبية والعصبية التي تخشع بين يديها عصبية الجاهلية»، وأن بعض كلامهم «في غاية البرود، مخالف للذوق والعقل والشرع، ورمي بغير برهان..» وأن «أرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة، وقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين. بأن سموا أنفسهم (أهل السنة)، وقد برئت منهم السنة وصاحبها!». وتتناثر انتقاداته تلك في التعليقات: (٨١) و (٩١) و (٩٢) و (٩٧) و (١٠٤) و(١١٣) و (١٤٥) و (١٤٩) و (١٦٢) و (١٧٤) و (١٨٠)..

ولا نعتقد أن باحثًا محققًا يدرك مكان الفيلسوف جمال الدين الأفغاني ومكان طالب الأزهر ـ يومئذ ـ محمد عبده، يجد من المستساغ أن يقول بأن صاحب هذه الانتقادات الموضوعية والمؤسسة على البحث والاجتهاد الفلسفي، هو طالب الأزهر محمد عبده دون الفيلسوف جمال الدين!!.

٧ ـ دليل سابع، وقاطع، نستخرجه من نصوص التعليقات، نجده في التعليق (٤٨) عند الحديث عن علم الله سبحانه، فإن صاحب التعليقات يحيل على رسالته (الواردات)، فيقول: «وتحقيق علم الله تعالى يحتاج إلى بسط ليس هذا محله، وقد يأتي. وقد بسطنا الكلام فيه بسطًا إجماليا في رسالتنا (الواردات) ولعلنا نأتي على غايته في كتاب آخر».

ولقد حققنا نسبة رسالة (الواردات) هذه إلى الأفغاني، مستدلين على ذلك بكلام الأستاذ الإمام محمد عبده نفسه.

ولقد تكررت، في التعليقات، الإشارة والإحالة إلى رسالة (الواردات)، أكثر من مرة، كما في التعليقات: (١٤٧) و(١٧١) و(٢٠١)..

٨ ـ دليل ثامن، نستخرجه هو الآخر من نصوص التعليقات، ونلتقي بجزئياته في عدد منها، مثل التعليق (٤٨)، عندما يعد صاحب التعليقات بتناول مسألة علم الله في كتاب آخر.. وفي التعليق (١٤٩)، عندما يتحدث عن مسألة اختيار الله في أفعاله، والخلاف اللفظي حولها، ثم يقول: «ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها إيضاحًا شافيًا في غير هذا الكتاب..».. وفي التعليق (١٨٧)، عند التعرض لقول الأشعرية: «إن الله لا يصدر منه القبيح»، فيقول: «هذا قول جميل، أخذوه على غير وجهه، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب»..

فهذه الوعود الكثيرة المتناثرة في التعليقات، والتي قدمنا نماذج منها، لا يمكن تصور صدورها عن محمد عبده، طالب الأزهر، ابن الأربعة والعشرين عامًا!.

وتفسيرها أنها وعود من الأفغاني بتوفية هذه القضايا حقها من الشرح في الكتب الفلسفية والكلامية الأخري، التي كان قد أخذ في شرحها وإشاعة أفكارها، فيما يشبه البرنامج المنظم ـ في بيته ـ على زواره وطلاب علمه ومريديه.

٩ ـ ثم إن هناك مجموعة من الحقائق الأخرى التي نلتقى بها في ثنايا هذه التعليقات، والتي إذا جمعناها كونت قسمات بارزة ومميزة لصاحب هذه

التعليقات، وجعلتنا نقطع ـ على ضوء وضع ومكانة وإمكانيات كل من الأفغاني ومحمد عبده في ذلك التاريخ ـ بأن صاحب هذه التعليقات هو الأفغاني وليس محمد عبده، فالتعليقات كانت تلقى دروسًا يشرح بها صاحبها (شرح الدواني على العقائد العضدية). . وفي تلك الفترة الزمنية كان الشارح والمدرس هو الأفغاني، بينما كان محمد عبده في مكان المريد المتلقى عن أستاذه، والمدون لأمالي هذا الأستاذ. . ولقد سبق أن أشرنا إلى رواية المؤرخين الثقات بأن (شرح الدواني للعقائد العضدية) كان من بين الكتب التي عرضها وعلق عليها الأفغاني في تلك الفترة الزمنية بمنزله بخان الخليلي بالقاهرة. . أما النصوص التي ضمتها التعليقات ـ والتي تشهد بأن هذه التعليقات كانت هي موضوعات الدرس ـ فإنها كثيرة. . فصاحبها يقول، مثلا، في ختام التعليق (٧٩): «وبالجملة، فالكلام مع الناظرين في هذه المسألة طويل، والوقت ضيق!». . وفي التعليق (١٦٨) يقول: «فدقق النظر جدا، فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لضيق الوقت ونقص المرام!». . وفي التعليق (٨٦) يقول: «وليس هذا الكتاب كتاب البسط في المقال!».

فهو هنا، وفي كل حالة من حالات تلك الأمثلة، مدرس وشارح يختتم مجلسا من مجالس الشرح لحلقة تلاميذه ومريديه. .

وكما قلنا، فلقد كان المدرس الشارح يومئذ هو جمال الدين. .

١٠ ـ هذا الشارح المدرس لم يكن ـ كما تؤكد نصوص تعليقاته ـ إنسانا عاديا، ولا متوسطا، بل ولا قريبًا من قمة العلم والفلسفة الإلهية؛ لأن تعليقاته هذه تقطع بأن منشئها هو قمة القمم في الفلسفة الإلهية في ذلك التاريخ وذلك المحيط، ونستطيع أن نلمس هذا من عمقها وإحاطة صاحبها بمذاهب علماء الكلام والفلاسفة والمحققين والحكماء، ومن مقارناته بين هذه المذاهب، وملكة النقد القوية التي تحلى بها، والجديد الذي يقدمه في الجدل الذي زخرت به هذه التعليقات، كما نستطيع

أن نلمس هذا مباشرة من عديد من النصوص التي ترسم صورته وتحدد مرتبته في هذا المقام . .

فهو يتحدث ـ في التعليق (٤٥) ـ حديث مَنْ أحاط علما بمذاهب الحكماء في وحدانية الذات الإلهية ، عندما يقول : إنه «قد تقرر في مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد . وألحقوا هذا الحكم بالبديهات ، ونبهوا عليه ببعض تنبيهات ، منها ما ذكره الشيخ الرئيس في (الإشارات) حيث قال : . . إلخ . . إلخ . . » .

وفي التعليق (٨٠) يتحدث «المحقق» ويقول لسامعيه : «ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحققين ! » .

وفي التعليق (٨٣) يكشف عن أنه صاحب مذهب في «التحقيق» ، عندما يقول : «وهذا قول يجري على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء ! » .

أما التعليق (١٥٣) فإن بعض عباراته تكشف لنا أن صاحبه ليس مجرد «محقق» وصاحب نظر فلسفي . وإنما هو قد بلغ في هذا المضمار مبلغ من لديه من الحقائق الفلسفية والصوفية فوق ما تطيقه مدارك السامعين . فهو يقول لسامعه : «وههنا سر لو اطلعت عليه لقمت على الساق ، وهمت هيام المشتاق ، ولكن لعدم الاستعداد ، ما أمددت المداد بالإمداد ؟ ! » .

وفي التعليق (٢١٠) يتكرر الموقف عندما يقول : «وهذا قول مجمل ، فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب ، بل تحته سر عجيب فأدخل يدك في جيبك تخرج آية أخرى . فافهم ! » .

وهو هنا يذكرنا بكبار فلاسفتنا ، من أمثال أبي الوليد بن رشد (٤٥٠ ـ ٥٢٠هـ / ١٠٥٨ ـ ١١٢٦م) عندما كانوا يمسكون عن «كشف» كل الحقيقة في كتبهم «الكلامية» ، ويحيلون صاحب الاستعداد إلى «كتب الصنعة» ! بل إن صاحب

التعليقات يجهر بهذا في التعليق (١٨٩) عندما يقول: «فافهم وأمعن النظر، وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث، **ولكن لا يتحمله علم الكلام!**».

أما في التعليق (٢١٩) فإنه يكشف لنا كيف أدرك نظره في عبارات الدواني ما لم يدركه جميع الذين «نظروا» قبله في هذه العبارات، يقول: «وقد خفي مقصده هذا عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام الشارح، فبعدوا عن الغرض في كلامهم، وخلطوا كثيرًا!».

فهل يحق لباحث أن يتصور هذا الكلام كلامًا لمحمد عبده، طالب الأزهر، ابن الرابعة والعشرين، الذي كان في بداية تلمذته على الأفغاني، يسجع عندما ينشئ، ومبلغ جهده يومئذ لم يتعد تحرير أمالي أستاذه ونقلها إلى حلقة من حلقات المريدين الطالبين في الأزهر الشريف؟!.

١١ ـ ثم إن هذه التعليقات تكشف لنا أن صاحبها كان عالمًا بعدد من اللغات غير اللغة العربية، فهو في شرحه لاسم الذات الإلهية وحديثه عن صفاته يقارن المعاني التي لمصطلحات هذا المبحث في اللغات: العربية، والفارسية، والتركية، والهندية، بل والفرنسية، والإنجليزية.. وتلك كانت ـ يومئذ ـ إمكانيات الفيلسوف جمال الدين ـ كما هو ثابت من ترجمته التي كتبها المؤرخون لحياته وتربيته وتعليمه ـ ولم تكن بالقطع إمكانيات محمد عبده في ذلك التاريخ.

وإذا شئنا أمثلة على هذه الحقيقة وجدنا التعليقات تمدنا بالكثير..

ففي التعليق (١٥١) ينقل صاحبه عن كتاب (الداوستان) وهو كتاب فارسي..

وفي التعليق (٧٩) يلجأ إلى اللغة الفارسية في الانتصار لمذهبه وهو يفسر معنى «الوجود»، فيقول: «والتقرير الحق لكلامهم أن يقال: ليس الوجود ما ألفوه من انتزاعات، أو ما ظنوه من وصف قائم، **بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج، المعبر عنه في الفارسية بـ(هست)..**».

وفي التعليق (٨٨) يلجأ للفارسية في تحديد معنى «العالم»، فيقول: «ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها: العلم، أو من قام به صفة زائدة يقال لها: العلم، كما بني عليه. **ولكن العالم ما يعبر عنه في الفارسية بـ (دانا)**، وفي سائر اللغات بمرادفه، ويعبر عنه في لغتنا - أي لغة الفلاسفة الإلهيين المتوصفين - بمن كشف له حقيقة الأمر. وقواعد العربية - في فن الاشتقاق، لإجراء التعاليم، أو ما يشبه ذلك - لا تقدح في البراهين العقلية. . ».

ويعود إلى نفس القضية في التعليق (٩٦) فيقول: « . . بل معنى العالم: **ما يعبر عنه في الفارسية بـ (دانا) وبمرادفه من سائر اللغات، كما قدمنا. وليس يفهم منه أهل تلك اللغات: من قام به (وانست) أو مرادفه**، بل يفهمون منه المنكشف له الشيء على الوجه الخاص، وهو أعم من أن تقوم به صفة تسمى علمًا أم لا . . ».

وفي التعليق (٢١١) تتسع دائرة مقارناته اللغوية، وهو يعرض «لأعلام ذات الرب»، فيقول: «ولكل قوم أن يصطلحوا في ذلك على ما شاءوا. . ولنا أن نستدل على إثبات صفات كمالية للواجب تعالى، ثم نعبر عنها بمشتق يطلق عليه، وإن هذا إلا تسمية، وأما من فرق بين التسمية والتوصيف، فذلك رجل قد خنقته العربية! **وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات، وقصور عن الاطلاع** . . ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية، مما يدل على الله تعالى، وإن أمكن التأويل في بعضها بالتوصيف لم يمكن في الآخر، **كـ (ديو) في الفرنساوية، و (دئو) في الهندية، و (ايزد) و (يزدان) في الفارسية**، فإنها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه».

وفي التعليقين: (٢١٣) و (٢١٤) يقدم تفسيرات لمعاني الكلمات الفارسية والتركية التي وردت في (شرح الدواني على العقائد العضدية). . فلقد ذكر الدواني كلمتي (خداي وتكري)، ويفسرهما الأفغاني، فيقول: «خداي: اسم الله بالفارسية. و تكري - بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة - اسم الله بالتركية». . كما

يفسر معنى عبارة الدواني : (**خود آينده**) فيقول : إن معناها : «الموجود بذاته» . خود ـ بالفارسية : ـ «النفس» و «**آينده**» : اسم فاعل من «**آمدن**» بمعنى : «المجيء» ، أي آت بذاته . . » .

فهذه التعليقات تأتي دليلاً على أن صاحبها كان عالمًا بهذه اللغات غير العربية ، إلى الحد الذي يمكنه علمه بها من أن يتناول مصطلحات «أعلام ذات الله وصفاته» ـ كما وردت بهذه اللغات ـ والمعاني الفلسفية التي لهذه المصطلحات ، مع مقارنة كل تلك بمثيلاتها في اللغة العربية . .

كما يكشف هذا الدليل أن المجلس الذي كانت تلقى فيه هذه الشروح والتعليقات كان يضم نفرا من السامعين الذين يحسنون الفارسية والتركية . . وهي أمور تقطع بأن جمال الدين كان صاحب هذا المجلس ومنشئ هذه التعليقات ، فلم يكن محمد عبده ـ طالب الأزهر يومئذ ـ على علم بهذه اللغات حتى يغوص في بحرها بحثًا عن المعاني الفلسفية لأعلام الله وصفاته .

إذن فنحن نرى **أن صاحب التعليقات هو الأفغاني ، وأن تلميذه محمد عبده هو جامعها ومحررها ، على العادة التي شاعت وأصبحت قاعدة في علاقة الأفغاني بمريديه ، أن يملي ، ويكتب تلاميذه ومريدوه . . ولقد كانوا يكتبون نص كلماته ، حتى لو ضمت الأمثلة والمصطلحات العامية ، ولم يكن لأحد منهم أن يتدخل في التحرير والتدوين بالصياغة والتعديل سوى المريد المفضل : محمد عبده . .**

ولقد كان الأفغاني يسمح ، بل ويوعز ، إلى مريديه أن ينشروا أماليه بأسمائهم في الصحف والمجلات ، ومن هنا كانت نسبة عدد من نصوصه ، التي أملاها ، إلى عدد من هؤلاء المريدين مسألة مألوفة للمعاصرين ، فهي نصوص تعبر عن فكر هذه المدرسة التجديدية ورأس هذه المدرسة بنشر أفكاره إما بأسماء مستعارة ـ مزهر بن وضاح مثلاً ـ أو بأسماء مريديه ، تشجيعًا لهم على الكتابة وتقديمًا لهم إلى الرأي العام ، ومحاولة منه كي يصنع كوكبة من الكتاب المنشئين . .

١٢ ـ وإذا كان لنا أن نضيف إلى ما قدمنا من حقائق ـ تشهد لرأينا هذا ـ حقيقة أخرى، فإنها تأتي قاطعة وصريحة، ـ فمحرر ومدون التعليقات ـ الذي نقول إنه الشيخ محمد عبده ـ يذكر في متنها أنه يدون عن أستاذه، الذي يملي هذه التعليقات فيحكي نقد أستاذه ـ الذي يدعو له بدوامْ العمر وخلوده ـ لبعض آراء الإمام الغزالي، فيقول: «قال الأستاذ ـ خلد الله دوامه ـ: العجب لهذا الكلام، كيف صدر من مثل هذا الإمام؟ . .

أما أولاً: . .» ثم يستمر في عرض آراء الأستاذ . .

وفي نفس التعليق ـ التعليق (٢١) ـ ترد عبارات لصاحب التعليقات تدل على أن محمد عبده كان واحداً من الحاضرين للدرس المتلقين لهذه التعليقات، إذ يذكر صاحب التعليقات اسم محمد عبده، وهو يضرب مثلاً من الأمثلة التوضيحية لإحدى قضاياه عندما يقول:

«وقد قالوا: لا تتفق الأوضاع وتتشابه إلا بعد مضي أربعين ألف سنة، من أي جزء فرضته. وما يدريك لعله إذا تشابهت الأوضاع، بعد مضي أربعين ألف سنة، يحدث في العالم مثل ما كان أولا، **حتى لو كان في الوضع الأول من يكون اسمه (محمد عبده) فقد يكون في الوضع المشابه له من يكون اسمه كذلك، وهكذا جميع الحالات والكيفيات التي كانت، يكون مثلها . .**».

١٣ ـ كما نلتقي في هذه التعليقات بإحدى العبارات التي ميزت أسلوب الأفغاني عن أسلوب محمد عبده، والتي نستطيع أن نقول إنها كانت من «اللوازم» أسلوب جمال الدين . . فعندما ترد الإشارة إلى عالم قد انتقل إلى جوار ربه، يكون المألوف في أسلوب محمد عبده الترحم عليه، بعبارة رحمه الله . . . أما الأفغاني فإنه يستخدم غالبًا عبارة: «قدس سره» . . وهي عبارة نلتقى بها في التعليقات . .

١٤ ـ ودليل أخير يتعلق بتاريخ الطبعة الأولى للكتاب الذي ضم هذه التعليقات، فلقد قال الشيخ مصطفى عبد الرازق في محاضرته عن الأستاذ الإمام في ذكراه

بالجامعة المصرية ـ يوليو سنة ١٩٢٢م ـ: إن هذه الحاشية (التعليقات) قد طبعت قبل وفاة الأستاذ الإمام، وعندما رجعنا إلى طبعتها الأولى، التي أخرجتها المطبعة الخيرية، والتزم بطبعها «عمر حسين الخشاب» وجدنا على صفحة غلافها الداخلي تاريخ سنة ١٣٢٢هـ، مما يعنى أن الكتاب قد طبع في حياة الأستاذ الإمام، وأنه قد رأى اسمه على غلافه، ورضي بنسبته إليه. . ولكننا وجدنا الحقيقة عكس ذلك، أو لا تعني ذلك، ففي الصفحة الأخيرة من الكتاب (ص٢١٢) تحديد لتاريخ طبع الكتاب بأنه «أواخر شعبان المعظم سنة ١٣٢٣هـ».

ومعلوم أن الأستاذ الإمام قد توفي في ٧ جمادى الأولى من نفس العام ـ سنة ١٣٢٣هـ ـ أي أن الكتاب قد طبع بعد وفاة الإمام بأربعة أشهر، وهي الوفاة التي أعقبت مرضًا استمر عدة أشهر. بل إن اسم الإمام يذكر في الصفحة الأخيرة من الكتاب هكذا: «العلامة الأوحد، الفهامة الأمجد، المرحوم الشيخ محمد عبده، مفتي الديار المصرية. .».

وإذن، فليس صحيحًا أن الكتاب نشر في حياة الإمام. .

* * *

ونحن لا نريد أن نطيل أكثر من ذلك في إيراد الحجج والأدلة على أن كتاب (التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) إنما هو للأفغاني، وأن جهد الشيخ محمد عبده فيه إنما هو جهد الصياغة بعد التلقي، ثم التحقيق والتعليق. . ويكفي للقارئ، فضلاً عن المحقق، أن يختار أي نص من نصوص هذه التعليقات البالغة حدا كبيراً من الدسامة والعمق والإحاطة بمشكلات الفلسفة وعلم الكلام، وأن يقارن بينها وبين أسلوب الأستاذ الإمام في تلك الفترة، والذي كان لا يزال أسلوب مبتدئ ملتزم للسجع عندما ينشئ، كي يؤمن ـ كما نؤمن ـ ويوقن ـ كما نوقن ـ أن الذين نسبوا هذا النص إلى الأستاذ الإمام، ورتبوا ما رتبوا على ذلك من آراء، قد خانهم التوفيق؛ لأنهم لم يسلكوا الطريق العلمي لتحقيق النصوص. .

وإحقاقا للحق، نقول إن الشيخ رشيد رضا قد أدرك بحاسة «السلفي المحافظ» أن فكر هذه التعليقات متميز عن الفكر الذي عرفه عن الأستاذ الإمام في هذه الموضوعات، ولكنه لم يصل إلى تحقيق نسبتها إلى صاحبها الفيلسوف الأفغاني، ولعله لم يحاول ذلك. . فبينما نجده قد احتفل كل الاحتفال «برسالة التوحيد» واعتبرها «معجزة من معجزات النبي، عليه الصلاة والسلام، ظهرت على يد الأستاذ الإمام، وآية من آيات الإسلام. . إلخ. . إلخ»(١)، نجده يقول عن هذه التعليقات: إنها «غاية الغايات في علم الكلام، وتحقيق مسائله، وتحرير الخلاف بين المتكلمين، وبيان ما هو لفظي منه وما هو حقيقي، وقد اهتدى في كثير من أبحاثها إلى أن الحق في العقائد هو مذهب السلف، **ولكن كثيراً من نظريات المتكلمين وتأويلاتهم ظلت ناشبة في ذهنه زمنًا طويلاً، ولا يزول مثل هذا إلا رويدا رويدا. .»؟!!**(٢) فهو هنا يكاد أن يقول، بل قال بالفعل، إن أفكار هذه التعليقات من أثر علاقة الأفغاني بالإمام في فترة حياته الأولى، وإن هذه الآثار ظلت ناشبة في ذهن الإمام، وإن أثرها لا يزول إلا رويدًا رويدًا؟!. .

* * *

.... وبعد:

فلقد كتبتُ هذه الدراسة ـ التي حققتُ بها وفيها نسبة هذا النص ـ «التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية» ـ إلى جمال الدين الأفغاني. . وليس ـ كما شاع ـ إلى الإمام محمد عبده ـ. .

كتبتُ هذه الدراسة قبل نحو ربع قرن، ونشرتها ضمن التقديم لأعمال جمال الدين الأفغاني(٣). . والآن. . ونحن بصدد تقديم «الآثار الكاملة لجمال الدين»،

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام جـ ١ ص ٧٧٩.

(٢) المصدر السابق جـ ١ ص ٧٧٨.

(٣) طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت عام ١٩٧٩م.

تلك التي جمع شواردها، وتتبع متفرقاتها في مكتبات الشرق والغرب، العالم الجليل **السيد هادي خسرو شاهي**، أود أن أقول:

إن هذه التعليقات، التي أملاها جمال الدين الأفغاني، على شرح الدواني للعقائد العضدية، في سبعينيات القرن التاسع عشر الميلادي ـ أي قبل قرن وثلث القرن ـ قد مثلت ـ في يقظتنا الفكرية الحديثة ـ بواكير التجديد لعلم الكلام الإسلامي، ليكون هذا العلم ـ كما كان في عصور نشأته وازدهاره ـ الفلسفة المتميزة لعقيدة الإسلام وأمة الإسلام وحضارة الإسلام.

فعندما أملى الأفغاني هذه التعليقات، كان التراجع الحضاري للأمة الإسلامية قد آل بعلم الكلام الإسلامي إلى محض مماحكات لفظية، ومجرد جدل عقيم غلب عليه «الشّغب» بين تيارات الجمود والتقليد، الأمر الذي أحدث فراغا فلسفيا لدى العقل المسلم، وجفافا وعقما في هذا الميدان من ميادين التفكير. فكان أن انفتحت الأبواب أمام الفلسفات الوضعية والمادية الغربية، التي جاءت إلى عالم الإسلام في ركاب الغزوة الأوروبية الحديثة، كي تملأ هذا الفراغ الفلسفي، كجزء من منظومة التغريب التي أخذت تتسلل إلى العقل المسلم في ذلك التاريخ..

وهنا كانت ريادة جمال الدين الأفغاني الفلسفية، عندما توجه إلى تجديد علم الكلام الإسلامي، ليكون ـ كما كان قديما ـ الفلسفة المؤمنة للأمة المسلمة، والعقلانية المؤمنة المنافحة عن دين الإسلام..

وبعد هذه الريادة ـ التي تمثلت في هذه «التعليقات» ـ توالت إبداعات الأفغاني في حقل الفلسفة الإلهية.. فأملى «رسالة الواردات في سر التجليات».. وكتب «رسالة الرد على الدهريين».. ثم جاء تلميذه الإمام محمد عبده فكتب «رسالة التوحيد».. ثم جاء تلميذهما الشيخ مصطفى عبد الرازق «١٣٠٢ ـ ١٣٦٦هـ/ ١٨٨٥ ـ ١٩٤٦م» فكتب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، وفيه جعل علوم

الأصول الإسلامية ـ أصول الدين وأصول الفقه ـ هي الإبداع الفلسفي للعقل المسلم ولحضارة الإسلام . . فانفتح الباب ، وتمهد الطريق لتجديد علم الكلام الإسلامي ، كي يكون الفلسفة المؤمنة ـ والمتميزة ـ للإسلام والمسلمين . .

لقد كتب «ألفريد جيوم Alfred Guillaume» متعجبا ـ وهو ابن الحضارة الغربية التي أقامت التناقض الحاد بين الفلسفة والعقلانية وبين الإيمان والدين ـ كتب متعجبا من قدرة المسلمين على إبداع عقلانية مؤمنة ، وفلسفة دينية ، تجسدت في علم الكلام الإسلامي ، الذي مثل ـ وفق عبارة «جيوم» ـ : «فلسفة منطقية . . تُدْرَسُ بوصفها من صميم العقيدة الدينية . . . »(١) .

* * *

واليوم . . ومد اليقظة الإسلامية يعلو مكتسحا الأنساق الفكرية و«الأيديولوچيات» الغربية الوافدة . . وظاهرة الصحوة الإسلامية قد غدت وتغدو أعظم ظواهر العصر الذي نعيش فيه . . وطلائعها تتوجه للقيادة في ميادين تحرير الأرض . . والعقل . . والأموال والثروات . . تشهد الساحة الفكرية ، على امتداد عالم الإسلام ، جهوداً ملحوظة على درب التجديد الفكري ، في ميادين السياسة . . والاجتماع . . والاقتصاد . . والعلاقات الدولية . . والآداب والفنون . . إلخ . . إلخ . . وتشتد الحاجة إلى أن يولى هذا العقل المسلم المزيد من الاهتمام لتجديد علم الكلام الإسلامي ، لتتكامل سمات وقسمات هذا «البديل الحضاري الإسلامي» ، الذي تسعى اليقظة الإسلامية إلى بلورته «مشروعا نهضويا» ، يحرر العقل المسلم من فكرية التغريب والتبعية الثقافية ، ويعيد لهذه الأمة تميزها الحضاري ، الذي هو «بصمة الإسلام» في منتدى الحضارات والثقافات . .

ولهذه الحاجة الفكرية . . ولهذه الضرورة الحضارية . . تأتي أهمية إعادة النشر

---

(١) جيوم : «الفلسفة وعلم الكلام» ص ٣٧٩ . طبعة بيروت عام ١٩٧٢م ـ ضمن كتاب «تراث الإسلام» .

لهذا النص الفلسفي العميق، الذي أملاه جمال الدين الأفغاني، في صورة «تعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية». . في ضمن مجموعة «الآثار الكاملة» التي قام بجمعها ودراستها كما أشرنا العالم الجليل، السيد هادي خسرو شاهي ونشرها مرة في إيران، والآن ينشرها في القاهرة. . لتعم الفائدة. . بإذن الله.

والله نسأل أن ينفع به اليوم وغدا. . ودائما. . كما نفع به في الأمس القريب والبعيد. . إنه ـ سبحانه وتعالى ـ أعظم مسئول وأكرم مجيب.

دكتور محمد عمارة

القاهرة ٢٩ ربيع أول ١٤٢٢هـ
٢١ يونية ٢٠٠١م

شرح العقائد العضدية

تأليف: محمد بن أسعد الصديق
« جلال الدين الدواني »

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية، وعصمنا عن التقليد في الأصول والفروع الكلامية، صلِّ على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان، المشيد بلوامع السيف والسنان، وعلى آله وأصحابه الأعيان، المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان.

«وبعد»، فيقول الفقير إلى عفو ربه الغني، محمد بن أسعد الصديق الدوّاني، ملكه الله نواصي الأماني: إن«العقائد العضدية» لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلا وأتت عليها، ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة إلا وقد صرحت بها، أو أومأت إليها. ولم أطلع على شرح لها يكشف مقاصدها، ويبسط فوائدها، بل لم أر لها ما يعد في عداد الشروح، إذ كل ما وصل إليَّ من ذلك مقدوح ومجروح، فحدا بي ذلك إلى أن أشرحها شرحًا وافيًا بحل المعاقد، وتبيين المغالق، كافيًا في تحقيق المقاصد، والتفصي عن المضايق. ولم أسترسل مع شغب القيل والقال، على ما هو دأب أهل الجدال، القاصرين عن انتهاج طريق الاستدلال. بل اتبعت الحق الصريح، وإن خالف المشهور، وأخذت بمقتضى الدليل، وإن لم تساعده مقالات الجمهور.

قال المصنف رحمه الله:

١ـ (**قال النبي صلى الله عليه وسلم**): هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه.

وعلى هذا لا يشمل من أوحي إليه ما يحتاج إليه لكماله في نفسه، من غير أن

يكون مبعوثًا إلى غيره، كما قيل في «زيد بن عمرو بن نفيل» اللهم إلا أن يتكلف. والرسول قد يستعمل مرادفًا له، وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة، فيكون أخص من النبي، واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر، أو من النُّبوة، بمعنى الارتفاع. أو هو منقول من النبي، بمعنى الطريق. واللام فيه للعهد الخارجي، أو المراد به الفرد الكامل، على ما ينساق إليه الذهن في المقام الخطابي.

(ستفترق أمتي): أي أمة الإجابة، وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلّم، وهو الظاهر، فإن أكثر ما ورد في الحديث، على هذا الأسلوب، أريد به أهل القبلة. قال بعض شراح الحديث: ولو حمل على أمة الدعوى لكان له وجه. وأنت تعلم بعده جدا، فإن فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير.

(ثلاثا وسبعين فرقة):

٢ـ السين: إما للتأكيد فإن ما هو متحقق الوقوع، قريب كما قيل في قوله تعالى: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ﴾(١) أو بمعناه الحقيقي، إشارة إلى أن الاختلاف متراخ عن حياته، صلى الله عليه وسلم. وما يتوهم من أنه: حمل على أصول المذاهب، فهي أقل من هذا العدد. وإن حمل على ما يشمل الفروع، فهي أكثر منه. توهم فاسد، لا مستند له، لجواز كون الأصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد. وقد يقال: لعلهم في بعض من الأوقات بلغوا هذا العدد، وإن زادوا أو نقصوا في أكثر الأوقات.

(كلها في النار):

٣ـ من حيث الاعتقاد، فلا يرد أنه: إن أريد الخلود فيها فهو خلاف الإجماع، فإن المؤمنين لا يخلدون فيها. وإن أريد مجرد الدخول، فهو مشترك بين الفرق، إذ ما من فرقة إلا وبعضهم عصاة. والقول بأن معصية الفرقة الناجية مطلقًا مغفورة،

---

(١) الضحى: ٥.

بعيد جدا، ولا يبعد أن يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة إلى سائر الفرق ترغيبًا في تصحيح العقائد.

(إلا واحدة. قيل: ومن هم؟): أي الفرقة الناجية.

٤ ـ **(قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي)**: رواه الترمذي. والأصحاب جمع صحْب جمع صاحب، أو جمع صَحب مخفف صَحِّب بمعنى صاحب. وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم، مؤمنًا به، سواء كان في حال البلوغ، أو قبله، أو بعده، طالت صحبته أو لا.

(وهذه): إشارة إلى مقاصد هذه الرسالة.

(عقائد): المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده، من غير تعلق بكيفية العمل، ككونه تعالى حيًا، قادرًا، إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات. وتسمى تلك الأحكام: أصولاً وعقائد، واعتقادية، يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل، كوجوب الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم. وتسمى: شرائع، وفروعًا، وأحكامًا ظاهرة.

(الفرقة الناجية وهم: الأشاعرة): التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن الأشعري. وهو منسوب إلى «أشعر» وهي قبيلة من اليمن. وقيل إلى جده «أبي موسى الأشعري» رضي الله عنه.

فإن قلت: كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنها الناجية؟.

قلت: سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدون لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة، فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضي الله تعالى عنهم، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي

عن أئمتهم، لاعتقادهم العصمة فيهم. قال ابن المطهِّر الحلي في بعض تصانيفه: قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسي(١)، في تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقر الرأي على أنه ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي إلا الشيعة الإمامية؛ فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق؛ فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول. قلت: أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة، أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي بالفروع أشبه. بل الأليق بذلك هم الأشاعرة؛ فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب، ولا يوافقهم فيها غيرهم؛ كمسألة الكسب، وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزه عن المكان والجهة، بل جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها، حتى جوزوا رؤية الأصوات، والطعوم، والروائح، بل جوزوا رؤية أعمي الصين بقة الأندلس. واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الإرادة والرضاء إلى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم. . .

(أجمع) الإجماع ههنا بمعنى الاتفاق، لا بالمعنى الاصطلاحي، وهو: اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الأمة في كل عصر على حكم من أحكام الدين. فإن المذكورات ليست كذلك، ولذلك نسبه إلى طائفة مخصوصة، وهم:

(السلف من المحدِّثين): العارفين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتمييز أقسامها: من الصحيح، والحسن، والضعيف، ونقدها، وغيرها من الموضوعات.

(وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة): رضي الله عنهم.

(على أن العالم): هو في الأصل ما يعلم به الشيء، كالخاتم لما يختم به، غلب على ما يعلم به الله تعالى، وهو ما سوى ذاته وصفاته.

---

(١) محمد بن محمد بن الحسن (٥٩٧ـ٦٧٢هـ./ ١٢٠١ـ١٢٧٤) فيلسوف متقدم في العلوم العقلية، وعالم في الفلك والرياضيات، أقام مرصداً وخزانة كتب بمراغة في إيران، وله عشرات الكتب والرسائل والشروح والملخصات في الفلسفة والعلوم.

(حادث):

٥ـ ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على إطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات والعدم، بمعنى أن كونه مسبوقًا بوجود الفاعل سبقًا ذاتيا، يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان. وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي «الشرح الجديد للتجريد»، وبينا أنه لا يتم استدلالهم. كيف والتقدم الذاتي، تقدم المحتاج إليه على المحتاج؟! وإذا كان العدم سابقًا على وجود الممكن بالسبق الذاتي، كان جزءًا من علته التامة قطعًا، فلا تتحقق العلة التامة البسيطة، وهو خلاف مذهبهم وتصريحاته. أردف ذلك بقوله:

(كان بقدرة الله بعد أن لم يكن): أي وجد بعد العدم، بعدية زمانية، كما هو المتبادر، فإن المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة.

٦ـ والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة، فإن أرسطاطاليس وأتباعه ذهبوا إلى قدم العقول والنفوس الفلكية والأجسام الفلكية بموادها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها، والعنصريات بموادها، ومطلق صورها الجسمية، لا أشخاصها، وأما صورها النوعية، فقيل: قديمة بجنسها، فإن صور خصوصيات أنواعها، لا يجب أن تكون قديمة. والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها.

٧ـ ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم. فقيل: إن مراده الحدوث الذاتي. وقد رأيت أن كتابًا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين، قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة، وذكر فيه نقلاً عن أرسطاطاليس أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم، إلا رجلاً واحدًا منهم. وقال مصنف ذلك الكتاب: إن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون. فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي، كما لا يخفى. ثم نقلُ الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية، وقدم البعد المجرد.

ونقل عن جالينوس التوقفَ فيه؛ ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم.

٨ ـ واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلو من أن يكون جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما : حاصلاً في الأزل أو لا . فإن كان الأول : لزم وجود ذلك الممكن في الأزل، لامتناع تخلف المعمول عن علته التامة . وإن كان الثاني : فإذا حدث ممكن، فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فنقل الكلام إليه، حتى يلزم التسلسل .

٩ ـ وأنت خبير بأنه لو جعل الأمر الحادث الذي هو علة لحدوثه، معداً لوجود اللاحق، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم؛ لأن من شروط استحالته عندهم، الاجتماع في الوجود . فحينئذ لا يلزم إلى أزلية جنس هذا المعد ونحوه .

١٠ ـ ودعوى أن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة . وبالجملة : المتحرك بهذه الحركة قديم، سواء كان جسمًا أو غيره، دعوى من غير برهان .

١١ ـ وكذا دعوى كون المعدات لابد أن تنتهي إلى مادة قديمة، قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها .

١٢ ـ وأجيب عن هذا الدليل بوجوه : الأول : باختيار الشق الأول، وهو أن جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما، حاصل في الأزل . ومنع لزوم كون ممكن ما أزليا . فلجواز أن يكون وجود الممكن في الأزل محالاً، وإنما الممكن وجوده فيما لا يزال، وأنت تعلم أنه لما فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده في الأزل، فكونه غير ممكن في الأزل، خلاف المفروض؛ لأن الإمكان مما لابد منه في وجوده، وقد فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده .

١٣ ـ الثاني : باختيار الشق الثاني، وهو أنه لم يكن جميع ما لابد منه في وجوده متحققًا في الأزل، إذ من جملته تعلق الإرادة بوجوده في الأزل، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فيه . بل بوجوده فيما لا يزال من الأوقات الآتية . ولا يرد عليه أن التعلق الأزلي بوجوده : إما أن يكون متممًا لعلة وجوده، أو لا . وعلى الأول : يلزم

وجوده في الأزل لامتناع التخلف. وعلى الثاني: يحتاج المعلول إلى أمر آخر سوى هذا التعلق، وهو خلاف المفروض. على أنا ننقل الكلام إلى ذلك الأمر، لأنا نقول: القدرة تؤثر على وفق الإرادة، وقد تعلقت الإرادة بوجوده في وقت معين، فلا يوجد إلا فيه. فإن قيل: لابد من اختيار أحد شقي التردد الذي أوردناه. قلنا: إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده في الأزل، فنختار أنه ليس كذلك، وإن أردتم أنه متمم لعلة وجوده في ما لا يزال. فنختار أنه كذلك. ولا تلزم أزليته. ولا احتياجه إلى أمر آخر. كما أن الفاعل المختار، إذا أراد إيجاد جسم ما على صفة معينة، كالطول والقصر، يوجد المعلول بهذه الصفة، فكذا ههنا. لما تعلقت إرادة الفاعل المختار بوجود الحادث. لم يتصور إلا كونه حادثًا. والحاصل: أن المعلول إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار على النحو الذي تتعلق به إرادته. سواء كان مقارنًا لوجوده أو متأخرًا عنه.

١٤ـ وقد يقال: إن الأزل فوق الزمان. ومعنى كون الشيء أزليا، أن يكون الشيء سابقًا على الزمان. فالواجب تعالى، لما كان متعاليًا عن الزمان، لا يوصف بكونه في الزمان، كما لا يوصف بكونه في المكان، فلا شيء غيره في الأزل. وإنما يوجد ما يوجد على حسب ما تتعلق به الإرادة الأزلية، من تخصيص الممكنات بوجودها بأوقاتها، والزمان من جملة الممكنات. وقد تعلقت الإرادة الأزلية بوجوده المتناهي. وليس الله تعالى متقدمًا عليه بالزمان، إذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال: إنه متقدم على غيره بالزمان.

١٥ـ فإن قيل: لا شبهة في أن الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن، وعلى فرض أن تكون كافية يلزم قدم الممكن، فلابد من تعلقها. وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من أن يكون: حادثًا، أو قديمًا. وعلى الأول: يلزم التسلسل؛ لأنا ننقل الكلام إلى سبب هذا التعلق، حتى يلزم التسلسل. وعلى الثاني: يلزم قدم الممكن الذي تعلقت به الإرادة. فقد أجيب عنه، تارة: بأن التعلق أمر عدمي، فلا يحتاج إلى أمر يخصصه بوقت دون وقت. ولئن سلم، فالتسلسل في الأمور الاعتبارية، وهي التعلقات، غير ممتنع.

١٦ـ وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة ـ كانت وجودية أو عدمية ـ بوقت حدوثها، يحتاج إلى أمر مخصص بالبداهة. وأما التسلسل في التعلقات، بأن يكون مخصص تعلق الإرادة بذلك الوقت، تعلق الإرادة بتعلق الإرادة في ذلك الوقت. وهكذا حتى تكون إرادة وجود الممكن في ذلك الوقت، لأنه أراد إرادة وجوده في ذلك الوقت. وإرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت. وإرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت، لأنه أراد إرادة تلك الإرادة، وهكذا فتتسلسل تعلقات الإرادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب الأخير إلى إرادة ذلك الممكن. وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة، من تعاقب الاستعدادات غير المتناهية حتى تنتهي إلى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول. فقد قيل عنه: إنه باطل، مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه؛ لأنه يلزم انحصار الأمور غير المتناهية بين حاصرين، وهما نفس الإرادة وتعلقها الذي يلي الممكن. قلت: وأنت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين أصلاً، بل ذات الإرادة محفوظة في جميع المراتب. ويتوارد عليه تعلقات مترتبة، غير متناهية، على نحو تعاقب الاستعدادات غير المتناهية على المادة، فليست الإرادة ولا المريد طرف السلسلة. كما ليست المادة طرف السلسلة. فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد، وإن ظهر عن بعض من تعقد عليه الأنامل بالاعتقاد.

١٧ ـ والوجه الثالث من الإيراد على دليلهم: النقض بما اعترفوا بحدوثه، بأن يقال: هذا الدليل يقتضي أن لا يوجد شيء من الحوادث اليومية.

١٨ـ وأجيب عنه بأن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره، هو التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود، وهو محال. وأما التسلسل في الحوادث اليومية، فتسلسل في الأمور المتعاقبة، ولا يجامع المتقدم فيها المتأخر. ومثل هذا التسلسل ليس محالاً عندهم، فإن الأفلاك قديمة عندهم، وحركتها دائمة، فهي ذات جهتين: الاستمرار والتجدد. فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم. ومن جهة التجدد، صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم.

١٩ـ وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا

الوجه، فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم، بل القدم الجنسي، بأن يكون فرد من أفراد العالم، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً.

٢٠ـ وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين. وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش.

٢١ـ وقد قال الإمام حجة الإسلام ـ ردا لجوابهم المذكور ـ: إن هذه الحركة مبدأ الحوادث، إما من حيث إنها مستمرة، أو من حيث إنها متجددة. فإن كانت من حيث إنها مستمرة، فكيف صدر من مستمر متشابه الأجزاء شيء في بعض الأحوال دون بعض؟. وإن كانت من حيث إنها متجددة، فما سبب تجددها في نفسها، فيحتاج إلى سبب آخر، البتة، ويتسلسل. واعترض عليه بأن هذا التسلسل جائز عندهم؛ لعدم وجود اجتماع الآحاد، وهم قائلون بجواز التسلسل في الأمور المتعاقبة، ووقوعه فيها.

٢٢ـ قلت: من هنا التجدد عبارة عن انتفاء شيء وحدوث شيء آخر. فإذا عدم جزء من الحركة، فلابد لعدمه من علة حادثة، وتلك العلة: إما أمر موجود، أو عدم أمر موجود، أو بعضها أمر موجود، وبعضها عدم أمر موجود. وعلى الأول: ننقل الكلام إلى علة ذلك الأمر، وهكذا حتى يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المجتمعة المترتبة. وعلى الثاني: يكون ذلك العدم عدم جزء من أجزاء علة وجوده، ضرورة أن ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء، لا يكون عدمه علة لعدمه، فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الأعدام أعدام لها. وعلى الثالث: لابد أن يكون أحد القسمين من الأمور الموجودة، وتلك الأعدام أو كلاهما غير متناه. وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة.

٢٣ـ والحاصل أنه يلزم التسلسل في الأمور الموجودة، المترتبة، المجتمعة: إما في حال وجوده السابق، أو حال عدمه اللاحق؛ لأن عدمه، إن كان: بسبب أمر موجود. أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود، كعدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع. يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه.

وإن كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرًا موجودًا، لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث. وقس عليه حال الشق الثالث.

٢٤ـ فإن قلت: على تقدير أن يكون عدم كل جزء مستندًا إلى عدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع، لا يلزم الترتب بين تلك الموانع، حتى يلزم التسلسل المستحيل، بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود أيضًا، لجواز أن يكون حدوثها ـ ولو كان آنا ـ كافيًا في انتفاء ما هو مانع عنه. قلت: تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فإذا اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل؛ لأن الآحاد مترتبة في الحوادث بحسب الزمان، ومجتمعة في الوجود، فيجري فيها التطبيق، ولا يقدح فيها عدم ترتيبها بحسب الذات، كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة، فإنا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم، ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالأمس، ونسوق البرهان إلى الآخر. وإن لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام إلى علة عدمها، حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة، وقت عدمها، أو وقت وجودها، فإن علة عدم كل مانع: إما عدم عدم المانع، المستلزم لوجود المانع، أو عدم جزء من أجزاء علته. وعلى الأول: يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث، غير المتناهية. وعلى الثاني: يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقوفًا على أمور موجودة، غير متناهية مترتبة، فيلزم التسلسل المستحيل في أسباب وجوده.

٢٥ـ الوجه الرابع: ما عول عليه بعض المتأخرين، وهو أن القول بتوارد الاستعدادات الحادثة، غير المتناهية، على مادة قديمة، بل عدم تناهي حوادث متعاقبة، مع وجود قديم مطلقًا، سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم، عارضة له، أو لا ـ غير معقول؛ لأن القديم يجب أن يكون سابقًا على كل حادث، إذ القديم ما لا يكون مسبوقًا بالعدم، والحادث ما يكون مسبوقًا به، فلابد أن يكون سابقًا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث. وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث؛ إذ ما كان مقارنًا مع واحد منها لا يكون سابقًا على كل واحد منها، بل على بعضها، وهو ظاهر، لضرورة العقل.

ويلزم من توارد الحوادث غير المتناهية، عليه، أن لا توجد له تلك الحالة، بل مقارنته دائمًا مع بعض الحوادث. والمنافاة: بين دوام المقارنة مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد من الحوادث، بديهية.

٢٦ـ قلت: هذا بداهة الوهم، لا بداهة العقل، فإن تقدم القديم على كل فرد من أفراد الحوادث إنما يستلزم كون القديم متحققًا في الزمان السابق على كل فرد منها، وإن كان مقارنًا لفرد آخر منها. وههنا لما كان القديم موجودًا مع انتفاء كل فرد من الحوادث، إذ ما من فرد منها إلا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه، فيتحقق تقدمه على كل فرد منها، مع دوام المقارنة لفرد آخر منها. وإنما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد، وهو ليس كذلك، بل إنما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية. وأما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها، مع دوام المقارنة لفرد منها. وذلك ظاهر.

٢٧ـ وقد اعترض عليه بأن المنافاة بين دوام المقارنة، مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد، إنما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي، الذي هو عين الأفراد الموجودة، وليس كذلك. وأنت تعلم فساده؛ لأن حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع، فإن كل فرد جزء من المجموع، وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل، بديهة. وكأنه توهم أن حدوث الكل المجموعي إنما يتحقق بأن لا يكون شيء من آحاده موجودًا أصلاً، ثم يوجد، وهو توهم بعيد.

٢٨ـ وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بأن وجود الماهية ليس إلا في ضمن الأفراد، وهم قائلون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث، فيلزم عليهم حدوث ماهيتها، فلا يتصور قدم النوع، مع حدوث كل فرد. قلت: هذا كلام سخيف؛ لأن مرادهم من قدم النوع أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجودًا، بحيث لا ينقطع بالكلية. ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً. وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين، مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين. وبديهة العقل تحكم بأن لا فرق بين المتناهي في مثل هذا الحكم.

٢٩ ـ الوجه الخامس: من الإيراد على دليلهم: أن برهان التضايف ـ بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق ـ يدل على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة، سواء كانت مجتمعة الوجود، أم لا. وذلك لأن حاصل برهان التضايف أنه لو ذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أكثر من عدد المتضايف الآخر، وهو محال؛ لأن المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة. بيان الملازمة: أنه لو كان التسلسل من جانب المبدأ، وأخذنا سلسلة من مسبوق معين، كالمعمول الأخير، فهذا المعمول له مسبوقية بلا سابقية. وكان كل واحد من آحاد السلسلة، له سابقية، ومسبوقية، فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات، فيما فوق المعمول الأخير. ويبقى في المعمول الأخير مسبوقية بلا سابقية. فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد، وهو محال.

٣٠ ـ ولا يتوهم أن هذا الدليل إنما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد. أما إذا كان من الجانبين ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا ينافيه هذا الدليل؛ فإن الحوادث كما لا أول لها، لا آخر لها؛ فكل ما له مسبوقية، فله سابقية، فلا يظهر الخلف. وذلك لأننا إذا أخذنا واحدًا من آحاد السلسلة، كالمعمول الأخير وتصاعدنا، يجب أن يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية، حتى تتكافأ المسبوقية التي في المبدأ. وكذا إذا تنازلنا، يجب أن يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية، لا يكون بإزائها سابقية، كما وجد في المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية، ليتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات. فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين.

٣١ ـ ومن البين أن هذا البرهان يجري في الأمور المتعاقبة في الوجود أيضًا؛ لأن عدد أحد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر، سواء اجتمعا في الوجود أو تعاقبا فيه. مثلاً لا يمكن أن تكون الأبوات أكثر من البنوات، سواء اجتمعتا في الوجود الخارجي أو لا.

٣٢ ـ وكذا برهان التطبيق يجري في الأمور المتعاقبة في الوجود، لأن التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي، بل العقل، بمعونة من الوهم، إذا

أخذ جملة من الحوادث المترتبة إلى غير انتهاء، وجملة أخرى غير متناهية، من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الأولى، أو بعدها، وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى على مبدأ الجملة الثانية، ينطبق سائر آحاد الأولى على سائر آحاد الثانية. ونسوق الدليل.

٣٣ ـ فإن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة، لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق، فقد ظهر فساده. وإن كان ذلك لأن السلسلة غير المتناهية، غير موجودة هناك، فالدليل وإن كان جاريًا، لكن المدعي فيه متخلف، لأن غير المتناهي غير موجود هناك، وليس المدعي إلا امتناع السلسلة الموجودة غير المتناهية. ولما لم تجتمع الآحاد، لا تكون السلسلة غير المتناهية موجودة هناك. فيرد عليه أن مقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلاً، لا على سبيل الاجتماع، ولا على سبيل التعاقب. والسلسلة غير المتناهية المفروضة ههنا، وإن لم تكن موجودة مجتمعة، فهي موجودة متعاقبة، فإن جميع الحوادث موجودة في جميع الأزمنة، بمعنى أن كل واحد من آحادها موجود في جزء من تلك الأزمنة. والوجود أعم من أن يكون في الآن أو في الزمان. والوجود في الزمان أعم من أن يكون على سبيل الاجتماع، أو على سبيل التعاقب.

٣٤ ـ بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر، فإنهم يقولون: إن المبادئ العالية موجودة في الدهر، والدهر وعاء الزمان. فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب، نحو من الوجود الخارجي، فإخراجه من الوجود الخارجي تحكم.

٣٥ ـ ثم لا يخفى أنه إذا سلم جريان برهان التطبيق، فالمحذور الذي يظهر منه هو: إما الانتهاء على تقدير عدمه، أو مساواة الجزء للكل، وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب، فإن العدد الذي يساوي جزؤه كله، مستحيل في نفس الأمر، بمعنى أنه يستحيل عروضه في نفس الأمر لشيء من الأشياء، سواء كانت آحاده مجتمعة، أو غير مجتمعة. فإن البداهة حاكمة بأن طبيعة العدد، بل الكم مطلقًا يأبى عن قبول مساواة جزئه كله. فليتأمل.

٣٦ ـ واعلم أن الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل : الاجتماع ، والترتب . وقد سبق آنفا حال الشرط الأول ، وأما الشرط الثاني : فقد وجهوا اشتراطه بأن لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق ، إذ لا نظام فيها مضبوطًا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل ، بخلاف الآحاد المترتبة ، فإنه يلزم هناك من تطبيق المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الأولى . واستوضح ذلك : بسلسلة ممتدة ، وكف من الحصي ، فإنه يكفي في الأول تطبيق المبدأ على المبدأ ، وفي الثاني لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل ، وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي . وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة .

٣٧ ـ قلت : إن كفى التطبيق الإجمالي ، فهو جار في غير المترتبة ، بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة : إما أن يكون بإزاء واحد من أخرى ، أولا . وعلى الأول يلزم المساواة ، وعلى الثاني يلزم الانقطاع . وإن لم يكف التطبيق الإجمالي ، لم يكن جاريًا في صورة الترتب أيضًا ؛ إذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد ، بإزاء واحد واحد مفصلاً . ودعوى أن هذا الإجمال كاف هناك ، دون الإجمال في صورة الأولى ، تحكم . بل لهم أن يدفعوا ذلك بأنه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة إلى طرف اللاتناهي ، فيظهر الانقطاع . وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال ، بل ربما كانت الزيادة في الأوساط . فتأمل .

٣٨ ـ ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع ، وهو أن الأمور غير المتناهية مطلقًا ، تستلزم الترتب ؛ لأن المجموع متوقف على المجموع بلا واحد ، وهذا المجموع يتوقف عليه إذا سقط عنه واحد آخر ، وهكذا . فإذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة ، يظهر التناهي في المجموعات . والمجموع الذي تنتهي إليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعًا لا يكون بعده مجموع آخر ، وذلك هو الاثنان . فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية إلى اثنين . فيكون المجموع الأول متناهيًا .

٣٩ ـ وإن شئت قلت: لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة، وهكذا إلى غير النهاية، فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه.

٤٠ ـ فإن قلت: إنما يلزم ما ذكرت، لو كان العدد مركبًا من الأعداد التي تحته، وهو ممنوع، كما اشتهر عن أرسطاطاليس أن العدد مركب من الوحدات، لا من الأعداد التي هي أقل منه، فإن تركب العشرة من أربعة وستة، ليس أولى من تركبه من الثمانية والاثنين، ولا من غيرها من الأعداد التي تحتها. فإما أن يقال بتركبه منها جميعًا، فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة، متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد، وهو محال. وإما أن يقال بنفي تركبه منها. ولما بطل الأول تعيّن الثاني.

٤١ ـ قلت: هذا الكلام إنما يتمشى إذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته. أما إذا كان محض الآحاد، فلا يتصور ذلك، وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد نوعًا آخر متميزًا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط، لا بصورة مغايرة لموارِدها، ويكون هذا من خواص الكم المنفصل.

٤٢ ـ والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحه بأن العدد محض الوحدات، وليس فيه صور نوعية، نفى تركبه من الأعداد التي تحته.

٤٣ ـ ومن البين أن واحدًا وواحدًا، يكون جزء واحد، وواحد، وواحد.

٤٤ ـ ثم عدم تركب العدد من الأعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الأعداد. فإنا نعلم بديهة أن زيدًا وعمرًا جزء زيد وعمرو وخالد، فإن مجموع زيد وعمرو، أي معروض الهيئة الاجتماعية، مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد، أي معروض تلك الهيئة الاجتماعية. وليس المعروض الأول خارجًا عن المعروض الثاني، ولا عينًا له، فيكون جزءًا منه.

٤٥ ـ وعلى ذلك يبني ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة، من استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة، دون الاعتبارات العقلية: بأن يصدر عن (أ) وحده (ب)، وعن(ب) وحده (ج)، وعن مجموع (أ ب ج) (د)، حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة.

٤٦ ـ وعلى هذا ينبني البرهان المشهور على إثبات الواجب من غير توقف على إبطال الدور والتسلسل، فإن محصله أنه لو ترتبت الممكنات إلى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة إلى علتها الموجودة فيها. وأما المجموع فعلته: إما نفس المجموع، أو جزؤه، أو خارج عنه. والأول والثاني باطلان، على ما بُيِّن في موضعه. فتعين الثالث. والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى. ولا قدحَ في هذا الدليل إلا بأن نختار استناد المجموع إلى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا.

٤٧ ـ فعلم أن المتعدد الأقل، جزء من المتعدد الأكثر. وما يتوهم من أنه ليس هناك إلا الآحاد فاسد مخالف لحكم العقل.

٤٨ ـ فإن قلت: فعلى ما ذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية، وإلا انتقض البرهان. قلت: لو كان علم الواجب بالأشياء بصور مفصلة لكان الأمر كما ذكرت، لكن ذلك ممنوع؛ لجواز أن يكون علمه تعالى واحدًا بسيطًا، كما ذهب إليه المحققون، فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى. فلا يتصور التطبيق في معلومات الله. ولذلك ذهبت الفلاسفة إلى أن علم الله تعالى إجمالي، وذهب بعضهم إلى نفي علمه تعالى بالأشياء غير المتناهية. وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام.

٤٩ ـ فإن قلت: معلومات الله غير متناهية، سواء كان العلم المتعلق بها واحدًا أو متعددًا، فيجري التطبيق في المعلومات. قلت: على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية؛ لأن الحوادث لها مبدأ، والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي، فإنها ليست غير متناهية، وإن كانت غير واقعة عند حد، فالتطبيق إن كان بحسب وجودها في علم الله تعالى، فهي هناك متحدة غير متكثرة. وإن كان بحسب وجودها في الخارج، فهي متناهية.

٥٠ ـ واعلم أن المتكلمين ينفون الوجود الذهني، ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث غير المتناهية. ولما كان من أجلى البديهيات أن التعلق بين العالم والمعدوم

الصرف محال، التجئوا إلى القول بأن تعلق العلم بالحوادث إنما يتحقق وقت وجودها. وأن صفة العلم قديمة، والتعلق حادث. وأنت خبير بأن العلم ما لم يتعلق بشيء، لم يصر ذلك الشيء معلومًا بالفعل. فيلزم عليهم أن لا يكون الله تعالى عالمًا في الأزل بالحوادث، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وفيما ذكرناه مخلص من ذلك.

٥١ ـ فإن قلت: العلم الإجمالي ليس علمًا بالفعل، بل بالقوة، فيلزم المحذور. قلت: قد حقق في موضعه أن العلم الإجمالي علم بالفعل، وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادًا من المبادئ العالية. والتفصيلي إنما هو للنفس من حيث هي نفس. قالوا: التعقل الإجمالي للمبادئ العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج. ولك أن تقول: التعقل الإجمالي فينا أيضًا مبدأ للصور التفصيلية في أذهاننا.

٥٢ـ وإنما أشبعنا الكلام في هذا المقام، لأنه من أصول العقائد الدينية. وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الأهواء، ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشيء يتعلق بقلب الأذكياء، بل اجتهدوا في إيراد المنوع البعيدة، التي يأباها الطبع المستقيم أشد الإباء. فبقيت نفوس الناظرين فيها مائلة إلى مذهب الحكماء. بل الأئمة التي أوردها أيضًا شأنهم ذلك بلا امتراء.

٥٣ ـ ثم أقول: كما أن البعد المكاني متناه، ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم أن ههنا امتدادًا غير متناه، والعالم واقع في جزء من أجزائه. كذلك الامتداد الزماني متناه، وإن كان الوهم يأبى عن تناهيه، ويتوهم أن ههنا امتدادًا زمانيا غير متناه، كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني، ويتوهم أن ههنا امتدادًا مكانيا غير متناه. فكما لا عبرة بحكم الهوى في الامتداد المكاني، لا عبرة به في الامتداد الزماني، أيضًا. وقولهم: إنا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، ولا يكون الامتداد كذلك إلا إذا كان له راسم موجود، ممنوع، فإنا نجزم في الامتداد المكاني أيضًا بالتقدم والتأخر بين أجزائه، بحسب الوضع والرتبة، من غير أن يكون

له راسم موجود. بل نقول: توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم، والبراهين تقضي بامتناعهما. وإذا كان الزمان متناهيا، لم يكن قبله شيء، لا لأنه غير متناه. كما أنه ليس فوق المحدود شيء، لا لأن المكان غير متناه. فالله تعالى متقدم على الزمان، لا بالزمان، بل بنحو آخر من التقدم، لا يبعد أن يسمى تقدمًا ذاتيا، كما ذكره المتكلمون. فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكي انقطع من نفسه الركون إلى المذاهب الباطلة في هذا المطلب. والله الموفق لما هو خير وكمال.

٥٤ ـ **(وعلى أن العالم قابل للفناء)**. أي العدم الطارئ على الوجود. واختلفوا في وقوعه: فقال بعضهم: إنه سيقع، لقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾(١) ونظائره. ويلزمهم فناء الجنة والنار، وأجزاء بدن الإنسان، وأن الله تعالى يعيدها بعد الإعدام. ولا يرد عليهم أن إدريس عليه السلام في الجنة، وهي دار الخلود. يلزمهم على هذا فناؤه، إذ لهم أن يقولوا: إنها دار الخلود، بعد استقرار أهل النار وأهل الجنة كل في مقره يوم الحساب. وقال الإمام حجة الإسلام في «الإحياء»: «الممكن في حد ذاته هالك دائمًا». وقال في «مشكاة الأنوار»: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكًا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا». وذهب الكرامية إلى أنه لا يقبل الفناء، وإن لم يخالفوا في حدوثه. ثم أشار إلى مسألة أخرى بقوله:

(وعلى أن النظر): أي أجمع أهل الحق على أن النظر، وهو الفكر.

(في معرفة الله): أي لأجل معرفته.

٥٥ ـ فـ **«في»** ههنا تعليلية كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «عذبت امرأة في هرّة».

٥٦ ـ والمراد بمعرفته ههنا: التصديق بوجوده، وصفاته الكمالية: الثبوتية

---

(١) القصص: ٨٨.

والسلبية، بقدر الطاقة البشرية. وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين. ومنهم من قال بامتناعه، كحجة الإسلام، وإمام الحرمين، والصوفية، والفلاسفة. ولم أطلع على دليل منهم على ذلك، سوى ما قال أرسطو - في «عيون المسائل» -: إنه كما تعتري العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدرة تمنعها من تمام الإبصار، كذلك تعتري العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه. وهو كما ترى كلام خطابي، بل شعري. وقد يستدل على امتناعها بأن حقيقة الله تعالى، ليست بديهية، والرسم لا يفيد الكنه، والحد ممتنع، لأنه بسيط. ووجه ضعفه ظاهر، لأن البساطة العقلية تحتاج إلى البرهان، وعدم إفادة الرسم الكنه ليس كليا، إذ لا دليل على امتناع إفادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص يحتاج إلى دليل، فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة، وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية. والأحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «ما عرفناك حق معرفتك» و«تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في ذات الله، فإنكم لن تقدروا قدره». قال أبو بكر الصديق: «العجز عن درك الإدراك إدراك»!. وقد ضمنه المرتضى(١) كرم الله وجهه، فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث عن سر كنه الذات إشراك»!.

٥٧ - **(واجب شرعًا)** لقوله تعالى: **﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾**(٢)، و **﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾**(٣). ولقوله عليه الصلاة والسلام - حين نزل: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾**(٤).

---

(١) الشريف المرتضى، على بن الحسين (٣٥٥-٤٣٦هـ/ ٩٦٦-١٠٤٤م) رأس الشيعة الإمامية في عصره. ومن أئمة المتكلمين في العدل والتوحيد. تتلمذ على إمام المعتزلة القاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ). وخالفه فى الإمامة.. وخلف آثارًا هي من أمهات مراجع التشيع والأدب.

(٢) الروم: ٥٠.

(٣) يونس: ١٠١.

(٤) آل عمران: ١٩٠.

٥٨ ـ **«ويل لمن لاكها بين لحييه ولـم يتفكر فيهـا»**. والأمر ههنا للوجوب؛ لأنه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى، ولا وعيد على ترك غير الواجب.

٥٩ ـ وعند المعتزلة واجب عقلاً، لأن شكر المنعم واجب عقلاً، وهو موقوف على معرفة الله. ومقدمة الواجب المطلق واجب. وهو مبني على قولهم: بالحسن والقبح العقليين. وسيأتي إبطاله.

٦٠ ـ ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة، بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع، ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود. فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق، فتكون واجبة. ولما توقفت على النظر، يكون النظر أيضًا واجبًا. فإن قلت: قد ذهب بعض الأئمة، كالإمام الغزالي، والإمام الرازي، في بعض تصانيفه، إلى أن وجود الواجب بديهي، فلا يحتاج إلى النظر. قلت: دعوى بداهته، بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع. ولئن سلم، فالنظر في سائر صفاته ـ من العلم والقدرة والإرادة، وغيرها ـ يكون واجبًا، فإنها ليست بديهية بلا ريب.

٦١ ـ ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين، فيما ليس بديهيًا بالنسبة إليه. فمن يكون مستغنيًا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه. نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل، بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه، وإلزام المعاندين، وإرشاد المسترشدين. وقد ذكر الفقهاء أنه لابد أن يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة، ويسمى «المنصوب للذب والمنع». ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر من مثل هذا الشخص، كما يحرم عليه إخلاؤه.

٦٢ ـ مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والأحكام التي تحتاج إليها العامة.

٦٣ ـ وإلى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل، وعمر فيه مرابط الجهل، وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتمييز بينهم من عري عن العلم

والتمييز، متوسلاً في ذلك بالحوم حول الظلمة، والانخراط في سلك أعوانهم وخدامهم، والسعاية الباطلة، سعيًا لتحصيل مرامهم. خذلهم الله تعالى، ودمرهم تدميرًا، وأوصلهم قريبًا إلى جهنم وساءت مصيرًا.

٦٤ ـ **فإن قلت**: إن النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه التابعين، كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والانقياد لأحكام الشرع، ولم ينقل عن أحد منهم أنهم كلفوا المؤمنين الاستدلال. فكيف! ومنهم من أسلم تحت ظل السيف؟ ومعلوم أنه في هذه الحال، لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته!.

قلت: إنهم لم يكلفوا بالنظر أول الأمر، بل كلفوهم أولاً بالانقياد والإقرار، ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته، وكانوا يفيدونهم المعارف الإلهية في المحاورات والمواعظ والخطب، على ما تشهد به الأخبار والآثار. غاية الأمر أنهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه والتابعين. وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة. ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الإجمالية، بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرقة إلى عقائدهم بوجه من الوجوه. والحاصل: أنهم كانوا موقنين بالمعارف الإلهية، ويرشدون غيرهم إلى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى، حسبما تقتضيه استعداداتهم. قال الأعرابي ـ حينما سئل ـ: «البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدلان على اللطيف الخبير؟!». وقال بعض العارفين ـ حين سئل: بم عرفت ربك؟ ـ: «عرفته بواردات، عجزت النفس عن عدم قبولها». قال جعفر الصادق ـ رضي الله عنه ـ: «عرفت الله بنقض العزائم، وفسخ الهمم». وأنت إذا تأملت، وأحطت بجوانب الكلام، علمت أن الاشتغال بـ «علم الكلام» إنما هو من قبيل فرض الكفاية، وما هو فرض عين: هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره، وتطمئن به نفسه وإن لم يكن دليلاً تفصيليا.

٦٥ ـ ثم اختلف علماء الأصول في أول ما يجب على المكلف: فقال الأشعري:

هو معرفة الله تعالى، إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات، وحرمة المنهيات. وقال المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: هو النظر فيها، إذ هي موقوفة عليه. وقيل: هو الجزء الأول من النظر. وقال إمام الحرمين، والقاضي أبو بكر، وابن فورك: هو القصد إلى النظر، لتوقف الأفعال الاختيارية، وإجرائها، على القصد. والنظرفعل اختياري. قلت: على ما ذكروه، يلزم أن يتوقف القصد، لكونه فعلاً اختياريا، على القصد، وهكذا... فيلزم الدور والتسلسل. والتحقيق أن الأفعال الاختيارية تنتهي إلى أسباب غير اختيارية، فإن تصور الأمر الملائم، مثلاً، يوجب انبعاث الشوق، والشوق يوجب الإرادة، إذ هي نفس تأكد الشوق، على ما ذهب إليه بعض. ولا مدخل للاختيار في الشوق والإرادة. وليس هناك أمر آخر يصدر بالاختيار، يسمى قصداً.

٦٦ـ والحق عندي أنه إذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم، فيحتمل الخلاف المذكور. وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقًا، فلا يخفى أن الكافر مكلف أولاً بالإقرار. فأول الواجبات عليه هو ذلك، ولا يحتمل الخلاف.

٦٧ـ **وقيل**: الحق أنه إن أريد أول الواجبات المقدمة بالذات، فهو المعرفة، وإن أريد الأعم، فهو القصد. قال الشريف العلامة(١)، في «شرح المواقف»: هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق. ووجوبها إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره. قلت: لا فرق بين السبب المستلزم وغيره؛ فإن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة، لا لما قيل من أن التكليف بالمشروط، والكل بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالمحال، فإنا لا نسلم استحالته. بل المحال هو التكليف بالمشروط، والكل، مع التكليف بعدم الشرط والجزء. وأما التكليف بهما، بدون التكليف بالشرط والجزء، فغير محال ـ بل لأنه يستلزم جواز تحقق الملزوم ـ وهو وجود الكل والمشروط ـ بدون وجود اللازم ـ أي الشرط والجزء ـ وهو محال بداهة.

---

(١) الجرجاني.

٦٨ـ **(ويه)** : أي بالنظر الصحيح .

(تحصل المعرفة) : إما بطريق العادة، من الله تعالى، كما ذهب إليه الأشاعرة، لما تقرر عندهم من أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى، ابتداء . وإما بالتوليد، كما هو مذهب المعتزلة، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه، كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد . ويقابله المباشرة، وهي أن يصدر عنه فعل، لا بواسطة فعل آخر . والنظر فعل اختياري، لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين، ومن مقولة الانفعال والإضافة، عند غيرهم . فلعلهم أرادوا بالفعل ههنا الأثر المترتب على الفعل، وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه . وإما باللزوم العقلي، كما هو مذهب الفلاسفة، بناء على أن فيضان الحوادث من المبدأ الفياض، عند الاستعداد التام من القابل، واجب عندهم .

٦٩ـ **قال في «المواقف»** : وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي : وهو أن حصول العلم، عن النظر الصحيح، واجب وجوبًا عقليًا، من غير تولد عنه، فإن بداهة العقل حاكمة بأن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث . وحصل في ذهنه ـ هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة، وجب أن يعلم أن العالم حادث . وأما أنه غير متولد من النظر؛ فلأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء، ولا يصح هذا المذهب، مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء، وكونه قادرًا مختارًا . وقال السيد الشريف ـ قدس سره ـ: إنما يصح، إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إليه تعالى، وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولدًا عن بعض، وإن كان الكل واقعًا بقدرته تعالى، كما يقول به المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم . ووجوب بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب، إذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما يوجبه، وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب، لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء، كما هو مذهب الأشعري . وحينئذ يقال : النظر صادر بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم بالمنظور فيه، إيجابًا عقليًا، بحيث يستحيل أن ينفك عنه .

٧٠ـ **قلت:** محصول كلام الإمام الرازي: إنه ـ على هذا التقدير ـ يكون العلم حاصلاً بقدرة الله تعالى، ويكون لازمًا للنظر، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً. والنظر أيضًا يكون حاصلاً بقدرة الله تعالى. ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر، بل لزوم بعض أفعاله تعالى ـ وهو العلم ـ لبعض أفعاله ـ وهو النظر ـ ومن البين أن الأشعري لا ينكر أن لبعض الأشياء لزومًا عقليًا مع بعض، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى. وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين، يستلزم العلم بالآخر. وإن تعقل الكل، يستلزم تعقل الجزء إجمالاً، أو تفصيلاً. وإنما ينكر التوقف على غير إرادة الله تعالى. فكل ما يمكن تعلق إرادة الله تعالى به، فهو ممكن الوجود، بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره. فلا يرد أن إيجاد البياض في الجسم يتوقف على إزالة السواد عنه بديهة. وقاعدة الأشعري تقتضي أن لا يتوقف عليه، وذلك لأن تعلق الإرادة بإيجاد البياض، يستلزم تعلقها بإعدام السواد.

٧١ـ واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة، أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله، وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات. وقد صرح به في «الشفاء». لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط. وظاهر مذهب الأشعري ينفيه.

٧٢ـ **وقال الإمام في «المباحث المشرقية»:** الحق عندي أن لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى، لكنها على قسمين: منها: ما إمكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى، فلا جرم يكون وجوده فائضًا من الله تعالى، من غير شرط. ومنها: ما لا يكفي إمكانه، بل لابد من حدوث أمر قبله، لتكون الأمور السابقة مقربة للعلة الفائضة إلى الأمور اللاحقة. وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية. ثم إن تلك الممكنات، متى استعدت للوجود، استعدادًا تامًا، صدرت عن الباري تعالى، وحدثت عنه. ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد، بل في الإعداد. قلت: هذا هو ما ذكرنا أنه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه. وإثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم، كما لا يخفى.

٧٣ ـ والسُّمنية ينكرون إفادة النظر العلم أصلا. قال في «شرح المواقف»: هم قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس. قلت: لعلهم يدعون ظن التناسخ، لا العلم به، فإن التناسخ ليس محسوسًا، وطريق العلم منحصر عندهم في الحس.

والمهندسون أنكروا إفادته العلم في الإلهيات، متمسكين بأن أقرب الأشياء إلى الإنسان: هويته، وهي غير معلومة من حيث الكنه، وأنها: جوهر، أو عرض، مجرد، أو مادي. وقد تعارضت فيه الأدلة، والمناقضات. ولم يتقرر شيء منها سالمًا عن المعارضة والمناقضة. فعلم أنهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم. فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته؟ بل إنما يؤخذ فيها بالأليق والأحرى. قلت: ضعف هذا الدليل لا يخفى؛ لأن كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم. وكون الهوية قريبة من المدرك، لا يستلزم سهولة إدراكها. ولئن استلزم، فلا يلزم من عدم إدراكه، أن لا يكون إلا بعد مدركًا. على أن هذا الدليل لو تم، لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات أيضًا.

وذهب الإسماعيلية إلى أن معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم، الذي هو الإمام المعصوم عندهم، مستدلين بأن الاختلاف في معرفة الله تعالى أكثر من أن يحصى، ولو كفى النظر لم يكن كذلك. وبأن الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة ـ كالنحو، والصرف ـ إلى المعلم، فلأن يحتاجوا إليه في أشكل العلوم، أولى. قلت: هذا إنما يدل على العسر، دون الامتناع، على أن كثرة الاختلاف لو كانت دليلاً على عدم العلم، لدلّ الاختلاف في الاحتياج إلى المعلم، على عدم العلم به.

(ولا حاجة إلى المعلم)

٧٤ ـ لأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم محدث، وكل محدث فله مؤثر، علم: أن العالم له مؤثر، سواء كان هناك معلم، أو لا. وهم، وإن سلموا حصول

العلم بدون المعلم، لكن قالوا: إنه لا يفيد النجاة، ما لم يؤخذ من المعلم. كما قيل: إن العقائد يجب أن تتلقى من الشرع، ليعتد بها. قلنا: كفى بصاحب الشرع معلمًا، وبالقرآن إمامًا.

٧٥ـ **(وعلى أن للعالم صانعًا، قديمًا، لم يزل، ولا يزال)**: أعاد لفظ العالم، لتوسط بحث النظر. واستدل القوم عليه: بأنه مُحدَث، وكل محدث فله مُحدث بالضرورة. فإما أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى محدث قديم. والأولان باطلان، فتعين الثالث.

٧٦ـ **(واجبًا وجوده لذاته، ممتنعًا عدمه بالنظر إلى ذاته)**: إذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر إلى ذاته، لكان ممكنًا، فيكون حادثًا، لأن القديم ينافي التأثير فيه عندهم، فيحتاج إلى مُحدِث. ولو جوز التأثير في القديم، فلابد أن ينتهي إلى الواجب أيضًا، دفعًا للدور، أو التسلسل.

٧٧ـ ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون الذات علة تامة لوجوده. وعند الفلاسفة، وطائفة من محققي المتكلمين، كونه عين وجوده. ومعنى ذلك: أن يكون وجودًا خاصًا قائمًا بذاته، غير منتزع من غيره. وتفصيل ذلك: أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة، في بادئ النظر، أمرًا مشتركًا فيه الجميع، وبه يمتاز عن المعدومات، وهو الوجود المطلق. وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي ينتزع منها. كوجود زيد، ووجود عمرو. والبرهان يدل على كون الممكنات ـ بهذه الحيثية ـ مستندة إلى وجود يكون تخصيصه بسلب الإضافة إلى غيره، وهو الوجود الحق الواجب لذاته.

٧٨ـ فإن قلت: إن أريد بالوجود، لمعنى المشترك البديهي، فلا شك أنه ليس عين الواجب، ولا عين شيء من الموجودات. وإن أريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود، فيكون النزاع لفظيًا. قلت: المراد ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي. وهو في الواجب تعالى، ذاته بذاته. وفي الممكنات أثر الفاعل.

٧٩ـ فإن قلت: على مذهب جمهور المتكلمين أيضًا، لما كان الذات علة للوجود

يكون ذاته بذاته، مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، فلا يبقى نزاع بين الفريقين. قلت: القائلون بالعينية، استدلوا على بطلان هذا المذهب، بأن بداهة العقل حاكمة بأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد؛ لأن الإيجاد فرع الوجود. فلو كانت الماهية علة لوجودها، لزم تقدم وجودها على إيجاد نفسها. فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، لزم الدور، وإن كان مغايراً له، نقلنا الكلام إليه. حتى يتسلسل، أو ينتهي إلى وجود هو عينه. على أن البداهة حاكمة بأن الشيء لا يكون له إلا وجود واحد. فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، لا يتصور بذلك الطريق. وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه، فأتقن ذلك بالتأمل الصادق.

٨٠ ـ **(ولا خالق سواه)**: جوهراً، كان المخلوق، أو عرضًا للأدلة النقلية، كقوله تعالى: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾(١) و﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾؟(٢). قال إمام الحرمين في «الإرشاد»: «اتفق أئمة السلف ـ قبل ظهور البدع والأهواء ـ على أن الخالق هو الله تعالى، ولا خالق سواه. وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله، من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد، وبين ما لم تتعلق به».

٨١ ـ وقال حجة الإسلام: «لما بطل الجبر المحض بالضرورة، فإن بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش، وحركة المختار. وبطل كون العبد خالقًا لأفعاله بالأدلة السمعية التي ذكرناها، والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية، وجب أن يعتقد أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعًا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، يعبر عنه بـ«الاكتساب» فحركة العبد ـ باعتبار نسبتها إلى قدرته ـ تسمى كسبًا له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله خلقًا. فهي خلق الرب، ووصف العبد وكسبه وقدرته، خلق الرب، ووصف العبد، وليس كسبًا له».

٨٢ ـ وأكثر المعتزلة على أنها حاصلة بقدرة العبد وحدها. والأستاذ أبو إسحاق، على أنها واقعة بمجموع القدرتين، على أن تعلقهما جميعًا بأصل الفعل. والقاضي

---

(١) الأنعام: ١٠٢.

(٢) فاطر: ٣.

أيضًا، على أنها بمجموع القدرتين، لكن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية. قلت: الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق الطاعة والمعصية، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة. بل أراد أن لقدرته مدخلاً في ذلك الوصف، فهو بالنسبة إلى العبد طاعة أو معصية. وقال في «قواعد العقائد»: إن مذهب الحكماء والمعتزلة جميعًا أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة.

٨٣ ـ **ثم هما يوجبان وجود المقدور**. قلت: هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء، فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها، كما سبق نقله عن «الشفاء»، وصرح به في شرح «الإشارات» أيضًا، حيث قال: «... شنع عليهم (أبو البركات البغدادي) بأنهم نسبوا المعلولات، التي هي المراتب الأخيرة، إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية. والواجب أن ينسب الكل إلى المبدإ الأول، وتجعل المراتب شروطًا معدة لإفاضته... وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فإن الكل متفقون على صدور الكل عنه، جل جلاله، وأن الوجود معلول له على الإطلاق. فإن تساهلوا في تعاليمهم، ما لم يكن منافيًا لما أسسوا، وبنوا مسائلهم عليه»...

٨٤ ـ **وقال «بهمنيار» في «التحصيل»**:

«وإن سئلت الحق، فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو بريء من كل وجه، عن معنى ما بالقوة. وهذا هو المبدأ الأول لا غير».

٨٥ ـ **وما نقل عن أفلاطون**: إن العالم كرة، والأرض نقطة، والإنسان هدف، والأفلاك قسيّ، والحوادث سهام، والله هو الرامي، فأين المفر؟ يشعر بذلك أيضًا.

٨٦ ـ **وقد شنع المعتزلة على الأشعري**، بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة، فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح، فإن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة، وبأن الفرق بين القدرة والعلم، بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم، وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار، فلا يستحق الثواب والعقاب. والجواب: إن القدرة لا تستلزم التأثير، بل

ما هو أعم منه، ومن الكسب. والفرق بينها وبين العلم أن القدرة تستلزم هذا الأعم، ولا يستلزمه العلم. وأما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في أصول الأشعري. وسيأتي بسط الكلام فيه، إن شاء الله. ولنا في مسألة خلق الأعمال رسالة منفردة.

٨٧ ـ **(متصف بجميع صفات الكمال، منزه عن جميع سمات النقص)**: نقل عن «ابن تيمية» في بعض تصانيفه: أن هذه المقدمة مما أجمع عليه العقلاء كافة. قلت: حتى أن بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بأن كون الشيء منفرداً، أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء، من كونه مشاركًا لغيره. والواجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال، فلا يكون له مشارك. وأنت تعلم أنه كلام خطابي، بل شعري، وإن ذكره بعض المشهورين بالعلم.

٨٨ ـ ولا خلاف بين المتكلمين، كلهم، والحكماء، في كونه تعالى عالمًا، قادراً، مريداً، متكلمًا. وهكذا في سائر صفاته. ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته، أو غيره، أو لا هو ولا غيره. فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى الأول، وجمهور المتكلمين إلى الثاني، والأشعري إلى الثالث. والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى ـ من حيث إنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه ـ علم. ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته، كان عالمًا بذاته. وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات. قالوا: وهذه المرتبة أعلى من أن تكون لصفات مغايرة للذات، فإنا مثلاً نحتاج في انكشاف الأشياء علينا إلى صفة مغايرة لنا، قائمة بنا. وهو تعالى لا يحتاج إليها، بل بذاته تنكشف الأشياء عليه. ولذلك قيل: محصول كلامهم نفي الصفات، وإثبات نتائجها وغاياتها.

وأما المعتزلة: فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج.

٨٩ ـ واستدل الفريقان على نفي الغيرية بأنها: لو زادت لكانت ممكنة،

لاحتياجها إلى الموصوف. فلابد لها من علة. وتلك العلة: إما ذات الواجب، أو غيره. وعلى الثاني: يلزم احتياج الواجب في كونه عالمًا، وقادرًا، مثلاً، إلى الغير. وبالجملة فيلزم احتياجه في صفات الكمال إلى غيره، فيكون ناقصًا بالذات، مستكملاً بالغير. وعلى الأول: يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقي أمور متكثرة، وهو تعالى واحد من جميع الوجوه، فلا يكون مصدرًا لكثرة، كما بينوه في موضعه. وأيضًا يلزم كون البسيط الحقيقي ـ وهو الذي لا تكثر فيه أصلاً ـ فاعلاً، وقابلاً، لشيء واحد معًا. وقد بين في موضعه استحالته.

٩٠ـ **وقيل على هذا الدليل**: يمنع احتياجها إلى علة؛ فإن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث، وهي قديمة لا تحتاج إلى علة أصلاً. وضعفه ظاهر، لأن من يقول: بأن علة الاحتياج عندنا، هي الحدوث، ينفي القديم الممكن. وأما إذا ثبت قديم ممكن، فمنع احتياجه مكابرة صريحة؛ إذ مع التساوي لابد من مرجح. كيف... واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف بيِّن لا يمكن إنكاره!! فالقول: بأن الصفات قديمة، مع عدم احتياجها، قول متناقض في نفسه، ومناقض لقاعدتهم القائلة: بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث، لأن الصفات لما كانت قديمة، وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة، لم تكن علة الاحتياج هي الحدوث.

٩١ـ **وقيل**: لو سلمنا الاحتياج، فلا نسلم أنه لا يجوز كون علتها غير الواجب. والدليل إنما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره، وأما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة. وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء ـ كما سبق نقله ـ بل مخالف للفطرة السليمة.

٩٢ ـ ولو سلمنا كون علتها الواجب، فلا نسلم كونه واحدًا حقيقيًا، لاتصافه بأسلوب وإضافات كثيرة.

٩٣ـ ولو سلمنا كونه واحدًا حقيقيًا، فلا نسلم أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحدة، وأن لا يكون فاعلاً، وقابلاً لشيء واحد. والأدلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه.

٩٤ـ وأنت تعلم أن هذا ينساق إلى القول بكونه تعالى فاعلاً موجبًا لتلك الصفات؛ إذ إيجادها بالاختيار غير متصور، ولا محذور فيه، من حيث كونه مخصصًا لقاعدة العقلية؛ ـ كما توهم ـ لأن القاعدة لا تشملها. ولو سلم فالعقل يخصص للقاعدة العقلية، كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص، وسائر الصفات الكمالية، على الماهيات إلا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء.

٩٥ـ هذا، والمصنف، وإن لم يصرح بزيادة صفاته تعالى، أشار إليه بقوله: «متصف بجميع صفات الكمال». لأنه أراد به نفي العينية، بناء على ما قيل من أن مذهب الحكماء نفي الصفات وإثبات غاياتها.

٩٦ـ واستدل القائلون بالغيرية: بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى: عالمًا، وحيًّا، وقادرًا، ونحوها. وكون الشيء عالمًا، معلل بقيام العلم به في الشاهد، فكذا في الغائب. وقس عليه سائر الصفات. وأيضًا: العالم: من قام به العلم. والقادر: من قام به القدرة، وهكذا. وضعفه ظاهر؛ فإن قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي، مع الفارق. ألا ترى أن القدرة قد تزول في الشاهد، وقد تزداد وتنقص فيه. وليست مؤثرة عند الأشعري وأتباعه. وفي الغائب بخلاف ذلك كله. وليس معنى (العالم) من قام به العلم، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك. بل معناه: ما يعبر عنه بالفارسية بـ(دانا) وبمرادفاته في اللغات الأخرى. وهو أعم من أن يقوم به العلم، أولا.

٩٧ـ **واستدل القائلون**: بأنه لا هو ولا غيره، بأن نفي العينية بديهي، فلا يحتاج إلى دليل. وأما نفي الغيرية: فبأن الشرع، والعرف، واللغة، تشهد بأن الصفة والموصوف ليسا بغيريين. وكذلك الكل والجزء. فإن قولك: ليس في الدار غير زيد. أو ليس فيها غير عشرة رجال. صحيح، مع أن فيها أجزاء زيد، وصفاته، وآحاد الرجال. وأنت تعلم ضعفه. إذ المراد بهذه الأمثلة نفي غير المبقي من نوعه؛ وإلا لزم عدم كون ثوب زيد والأمتعة التي في الدار، غيره، ولا قائل به.

٩٨ـ وقد عرَّف الأشعري الغيرين بأنهما موجودان، يصح عدم أحدهما مع

وجود الآخر. واعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين، كانا متغايرين بالضرورة، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما، مع وجود الآخر.

٩٩ـ ولذلك غير بعضهم التعريف إلى أنهما: موجودان، جاز انفكاكهما في حيز، أو عدم. قلت: النقض غير وارد؛ لأن الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين، إذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته. فيكفي في دفع هذا النقض المنع، إذ الناقض مدع، فلا بد له من إثبات مادة النقض، ولا يكفيه الاحتمال والفرض. فلا حاجة إلى تغيير التعريف.

١٠٠ـ ولئن تنزل عن هذا المقام، فيمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأن ما قيل: من أن ما ثبت قدمه، امتنع عدمه. غير مسلم، إذ يجوز أن يكون وجود القديم متوقفًا على أمر مانع، فيحدث المانع منه، وينفي القديم. ولئن تنزل عن هذا المقام أيضًا، فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما، مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك. وحاصله: نفي اللزوم بينهما. وفي المادة المفروضة، ليس امتناع عدم أحدهما، مع وجود الآخر، لعلاقة بينهما، بل لقدمهما، فلا نقض به. ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف، فإن علاقة اللزوم عندهم، التي تنافي الغيرية، لقرب أحدهما من الآخر، لا مجرد مصاحبتهما دائمًا.

١٠١ـ **وأورد على التعريف المختار أنه**: إن أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى، والعالم؛ لامتناع عدم الباري؛ وبالعرض مع المحل، بل بالعلة والمعلول مطلقًا؛ لاستحالة وجود العرض، والمعلول، بدون المحل والعلة. وإن أريد من جانب واحد: فوجود الجزء بدون الكل، ووجود الموصوف بدون الصفة، جائز، فيلزم أن يكون: الكل، والجزء، والموصوف، والصفة، متغايرين. وأجيب عنه بأن المراد جواز الانفكاك من الطرفين، ولو في التعقل، بأن تنعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر. ولا يجوز مثل ذلك في الصفات بالنسبة إلى الموصوف، والجزء بالنسبة إلى الكل.

١٠٢ـ وقال الأستاذ ـ قدس سره ـ في «شرح المواقف»: هذا الجواب صحيح، إذا لم يكن في التعريف قيد (عدم أو حيز). وأما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب؛ إذ لا يجوز أن يتعقل الباري تعالى معدومًا أو متحيزًا، بدون أن يتعقل العالم كذلك، إلا إذا عمم التعقل بحيث يكون شاملاً للمطابق وغيره، وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف، والجزء والكل؛ لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر، تعقلاً مطابقًا أو غير مطابق.

١٠٣ـ **قلت**: هذا الجواب غير صحيح، على تقدير أن لا يكون هذا القيد أيضًا، لأن المراد بـ «تعقل وجود أحدهما بدون الآخر» تجويز العقل وجود أحدهما بدون الآخر. والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع، بل المعلول مطلقًا بدون العلة. وإن عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق، لزم التغاير بين الصفة والموصوف، والجزء والكل. كما ذكره بعينه.

١٠٤ـ ولو عرف الغيران بأنهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر، خرج الجزء والكل، والصفة والموصوف. ولكن يلزم أن يكون الصانع والعالم، بل جميع اللوازم والملزومات، خارجة عن التعريف. ويشبه أن يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك، فلا يرد عليه إلا النقض المذكور. ولو قيل: هما الشيئان اللذان لا تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، تحقيقًا أو تقديرًا، اندفعت تلك النقوض، ولكن يدخل في ذلك: الجزء والكل، ولا بأس به؛ لأن الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء، ولا مدخل في ذلك للجزء والكل.

١٠٥ـ **وما نقل** ـ من أن القول بمغايرة الكل للجزء، مخصوص بـ «جعفر بن الحارث»، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من جهالته ـ لا يصح التعويل عليه. كيف...؟ والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف، ولذلك يشنعون على الأشعري. فيكف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل؟ وما الباعث لهم على ذلك؟. وقال الإمام الرازي: إن هذا الاصطلاح من الشيخ على

تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى، كما خص العرف لفظ (الدابة) بذات القوائم الأربع.

١٠٦ـ **قلت**: وأنت خبير بأن الغرض ـ وهو نفي لزوم تعدد القدماء ـ لا يترتب على ذلك، فلا فائدة فيه، ولا وجه لإدخاله في المسائل الاعتقادية.

١٠٧ـ **وقال صاحب [المواقف]**: بأنها: لا هو، بحسب المفهوم، ولا غيره، بحسب الوجود، كما في سائر المحمولات.

١٠٨ـ **قلت**: وأنت تعلم أن هذا إنما يصح في المشتقات، مثل العالم والقادر، لا في مبادئها، والكلام إنما هو فيها. فإن الأشعري يثبتها، والمعتزلة ينفونها، ويزعمون أنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء. والأشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد، بناء على أنها: لا هو ولا غيره. واستدلت المعتزلة، بأنه لو كان للواجب صفات موجودة: فإما حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وخلوه عنها في الأزل، وإما قديمة، فيلزم تعدد القدماء. والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن أثبت أكثر؟!.

١٠٩ـ **والجواب**: إن تكفير النصارى لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها. ولهذا جوزوا انتقال بعضها إلى بعض الأبدان، وبعضها إلى بعض آخر. وإثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء.

١١٠ـ **واعلم أن مسألة زيادة الصفات**، وعدم زيادتها، ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين. وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال: «عندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالبًا على اعتقاده، بحسب النظر الفكري. ولا أرى بأسًا في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة».

١١١ـ **فهو (عالم)**: إما سمعًا، فقوله تعالى ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ**

الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾(١). وإما عقلاً ؛ فلأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها. ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والأرضية، وفي نفسه، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها، وعلمه الكامل. كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾(٢). ولا يريد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة، كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها، فإنها مخلوقة لله، على أصول الأشعري، إذ لا مؤثر غيره تعالى. على أن عدم تلك الحيوانات بها ممتنع، بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها. قال الله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾(٣). ونظائره من الآيات والأحاديث كثيرة.

١١٢ـ **(بجميع المعلومات)**: ذاته تعالى، وغيره، كلية، وجزئية. أما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة عليه. وأما علمه بذاته فلأن كل من يعلم شيئًا، يعلم ذاته بأنه هو الذي يعلمه. وهذا مما يوافق عليه الفلاسفة. وقد صرح به «أبو علي»(٤) و«أبو نصر»(٥) منهم. وتشهد به الفطرة السليمة. هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام. والفلاسفة أثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام.

١١٣ـ واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية، بالوجه الجزئي. بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها. وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك، حتى أن العلامة الطوسي، مع توغله في الانتصار لهم، قال في «شرح الإشارات»: «واعلم أن هذه السياقة، تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام تعارضها في الظاهر؛ وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب

---

(١) الحشر: ٢٢.

(٢) فصلت: ٥٣.

(٣) النحل: ٦٨.

(٤) ابن سينا.

(٥) الفارابي.

العلم بالمعلول، إن لم يكن كليا، لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل. وإن كان كليا، وكان الجزئي المتغير، من جملة معلولاته، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالمًا به لا محالة. فالقول: بأنه لا يجوز أن يكون عالمًا به، لامتناع كون الواجب موضوعًا للتغير، تخصيص لذلك الحكم الكلي، بأمر آخر يعارضه في بعض الصور. وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم. ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة، لامتناع تعارض الأحكام فيها. فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر، وهو أن يقال: العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الإحساس به. وإدراك الجزئيات المتغيرة ـ من حيث هي متغيرة ـ لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، كالحواس، وما يجري مجراها».

١١٤ ـ **قلت**: حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها، بنحو التعقل، لا بطريق التخيل، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل، لم يكن ذلك العلم مانعًا من فرض الاشتراك. ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلومًا له، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل. فالاختلاف في نحو الإدراك، لا في المدرك. فإن التحقيق أن الكلية والجزئية صفتان للعلم. وربما يوصف بهما المعلوم، لكن باعتبار العلم. وعلى هذا لا يستحقون التكفير. نعم، لو قالوا بأنه تعالى لا يعلم بعض المعلومات ـ تعالى عن ذلك علوا كبيراً ـ لكان كفراً. ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك.

١١٥ ـ وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كـ «أبي البركات البغدادي» بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من أن التشخيص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه، أمر داخل في قوام الشخص. كما أن الفصل داخل في قوام النوع. وحينئذ فالتشخص، شخص لا نوع له، وهو مادي، فلا يمكن إدراكه إلا بالآلات الجسمانية، وليس هذا مذهبهم، فإنهم لا يثبتون في الشخص أمراً داخلاً في قوامه، مسمى بالتشخص، بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجة،

بحسب النظر الجلي. وأما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص، بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض مخصوص به. وتلك الأعراض التي تسمى (مشخصة) هي عنوان الشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا؛ لذلك تختلف تلك الأعراض بحسب اختلاف المدرك، فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة، وعند بعض آخر بعوارض أخر. والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية، فإنها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات. فإذا أدركت بالعقل، كانت كلية باعتبار هذا الإدراك، وإن أدركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية. فليست الكلية والجزئية باعتبار أن في الجزئي شيئًا داخلاً في قوامه ليس في الكلي، بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد. وإذا كان مذهبهم ذلك، فلا يجوز تكفيرهم فيه، سواء كان صوابًا، أو خطأ. فإن ما ينفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل. وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى، على ما فصلوه في موضعه. فكما أن كثيراً من الصفات كمال في حقنا، وهو في حقه تعالى نقص، كذلك مثل هذه الإدراكات في حقه تعالى نقص، فلا يتعلق بهذا القدر تكفير.

١١٦ ـ كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم، كالأشعري، وفلاسفة الإسلام. والتكفير الذي صرح به الإمام حجة الإسلام وغيره إنما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات، على الوجه الذي يقضي بنفي علمه تعالى ببعض المعلومات، كما أشرنا إليه.

١١٧ ـ **فإن قلت**: قد تقرر عند الفلاسفة أن الفاعل بالاختيار يتوقف علمه على التصور الجزئي، حيث قال في «الإشارات»: «الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي». وبينه الشراح بأن نسبة الكلي إلى جميع جزئياته سواء؛ ولذلك أثبتوا في الفلك، وراء النفس المجردة، قوة جسمانية، هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية. وربما سماها بعضهم نفسًا منطبعة. فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة؛ لأن مذهبهم ـ على ما قررت ـ هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء، فيلزم

تعلقه للأشياء بالوجه الجزئي. قلت: قد صرح بعضهم بأن المعلوم الذي لا مثل له من نوعه ـ كالشمس والعقل الفعال ـ يصح صدوره عن رأي كلي. وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات أيضًا. ومن البين أنه إذا تعقل كل معروض وعارض، بكنهه، حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصراً في فرد، يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه، على أنه لا فرق بين: النوع المنحصر في فرد، والعرض المنحصر فيه، في هذا الحكم.

١١٨ ـ ويمكن التوفيق بين كلامهم بأن الكلي عندهم له معنيان: الأول: المشهور، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. والثاني: ما هو مشترك بين كثيرين. وصحة الصدور مبنية على المعنى الأول، مع عدم الاشتراك في الواقع. وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني. ولكن يبقى أنه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة، بحيث ينحصر في فرد. فلا تثبت النفس المنطبعة.

١١٩ ـ واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام.

١٢٠ ـ ولذلك اختلفت فيها المذاهب. فذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته، عين ذاته، وعلمه بغيره ـ من الممكنات ـ عين المعلومات. وذهب البعض إلى أن علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء، وهي التي اشتهرت بالمثل الأفلاطونية. والبعض إلى قيامها بذاته تعالى، وظاهر عبارة «الإشارات» يشعر بذلك. لكن قد صرح في «الشفاء» بنفيه، حيث قال: «هو تعالى يعقل الأشياء دفعة، من غير أن تتكثر بها صورها في جوهره تعالى، أو تتصور حقيقة ذاته تعالى، بصورها. بل يفيض عنها صورة معقولة، وهو أولى بأن تكون عقلاً من تلك الصور الفائضة من عقليته بذاته. ولأنه يعقل ذاته، وأنه مبدأ لكل شيء، فيتعقل من ذاته كل شيء».

١٢١ ـ وكلام شارح «الإشارات» في شرح الإشارات وغيره، يحوم حول ظاهر كلام «الشفاء» في هذا الموضع. فإنه قال: «كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته

لذاته، إلى صورة غير صورة ذاته، التي هو بها هو. لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر، التي هو بها. واعتبر من نفسك أنك إذا تعقلت شيئًا بصورة يتصور بها، أو يستحضر بها، فهو صادر عنك، لا بانفرادك مطلقًا، بل بمشاركة ما من غيرك. ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك تعقلها أيضًا بنفسها، من غير أن تتضاعف الصور فيك. بل إنما تتضاعف اعتباراتك، المتعلقة بذاتك، أو بتلك الصور فقط، أو على سبيل التركيب. وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك، بمشاركة غيرك، هذا الحال، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه.

١٢٢ - ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة، شرط في تعقلك إياها. فإنك تعقل ذاتك، مع أنك لست محلاً لها، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك، الذي هو شرط في تعقلك إياها، إن حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول. فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك، حصل التعقل من غير حلول فيك. ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله. فإذن المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته، حاصلة له من غير أن تحل فيه، فهو عاقل إياها، من غير أن تكون هي حالة فيه. وإذ قد تقدم هذا، فأقول:

١٢٣ - قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته، في الوجود، إلا في اعتبار المعتبرين. وحكمت بأن عقله لذاته، علة لعقله لمعلوله الأول. فإذا حكمت بكون العلتين - أعني ذاته، وعقله لذاته - شيئًا واحدًا في الوجود، من غير تغاير، فاحكم بكون المعلولين أيضًا - أعني المعلول الأول، وعقل الأول له - شيئًا واحدًا في الوجود، من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينًا للآخر، والثاني متقرراً فيه تعالى. وكما حكمت بكون التغاير في العلتين، اعتباريا محضًا - فاحكم بكونه في المعلولين كذلك. فإذن وجود المعلول الأول، هو نفس عقل الأول

إياه، من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل في ذات الأول، تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

١٢٤ ـ ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها، بحصول الصور فيها، وهي تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا هو معلول للأول الواجب، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ـ على ما هي في الوجود ـ حاصلة فيها. والأول الواجب يتعقل تلك الجواهر، مع تلك الصورة لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر والصور. وكذلك الوجود على ما هو عليه. فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة، من غير لزوم محال.

١٢٥ ـ قلت: هذا الكلام إقناعي، من وجوه: الأول أن ما ذكره من أنه: كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته، لذاته، إلى صورة غير صورة ذاته، لا يحتاج أيضًا في إدراك ما يصدر عنه لذاته، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر، غير بين. وما ذكره من الاعتبارات من نفسك، لا يفي ببيانه، ولا بالتأنيس به، فإن الصور العقلية القائمة بذات العاقل، من صفات ذاته، والذات مع سائر صفاته، حاضرة عند نفسه، غير غائبة عنها. وليس المعلول الأول من صفات الواجب، حتى يكون حضوره مستلزمًا لحضوره، وإدراكه مستلزمًا لإدراكه.

١٢٦ ـ الثاني: أن تعقل الصورة بنفسها ـ من غير احتياج إلى صورة أخرى ـ ليس لعلاقة الصدور، حتى يقال: إذا تعلقت النفس صورة بنفسها، مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها، فبالأولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته ـ من غير مداخلة غيره فيه ـ إلى غيره، بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول، أو بالصدور، مع الحلول، ولا حلول للمعلول الأول، في الواجب، تعالى عن ذلك. نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور، غير الحالة فيها، بدون الاحتياج إلى الصورة، لكان مقربًا لهذا المدعى. وليس الأمر كذلك، فإنا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا، المباينة لنا، إلى الصورة، كما يشهد بها الوجدان.

١٢٧ ـ الثالث: أن قوله: «ولا تظنن: أن كونك محلاً لتلك الصور، شرط في

تعقلك إياها، فإنك تعقل ذاتك، مع أنك لست محلاً لها». ضعيف، لأنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الأمرين، من كونه: ذات العاقل، أو وصفًا له.

١٢٨ـ **الرابع**: أن قوله: «فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر، غير الحلول فيك، حصل التعقل». غير ظاهر، بل يكاد يكون مصادرة.

١٢٩ـ **الخامس**: أن قوله: «ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله». إن أراد به حصوله بالنظر إلى القابل ممكن. وبالنظر إلى الفاعل واجب. فيكون حصوله للفاعل آكد وأوثق، فلا يكون دون حصوله للقابل، فمسلم، لكن لا يظهر أن الحصول على أي وجه كان، يكفي في حصول التعقل. بل ربما كان هذا النحو من الحصول ـ أعني الحصول للقابل ـ في بعض الموجودات، وإن كان أضعف من الحصول للفاعل ـ في معنى الوجوب، والإمكان ـ شرط التعقل، كما أن حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد. وحصوله للفاعل ـ وإن كان أقوى من الحصول للقابل ـ لا يستلزم الاتصاف به. وإن أراد أن حصوله للفاعل، في كونه علمًا، ليس دون حصوله للقابل، في ذلك، فممتنع.

١٣٠ـ **السادس**: أن قوله: «إذ حكمت بكون العلتين: أعني ذاته، وعقله لذاته، شيئًا واحدًا في الوجود، من غير تغاير. فاحكم بكون المعلولين أيضًا: أعني المعلول الأول، وعقل الأول له، شيئًا واحدًا». تحكم بحت، إذ ذات المعلول الأول ـ بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عليها في الخارج ـ علة للمعلولات الثلاثة، المتباينة في الوجود، كما تقرر في موضعه. فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه.

١٣١ـ **السابع**: أن القول: بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية، بواسطة حصولها في الجواهر العقلية، وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية، مع تلك الصور، يفضي إلى كون علم الواجب بها متأخرًا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها.

١٣٢ـ على أن ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر غير الجسمانية، المجردة، ليس مستقيمًا على أصول الفلاسفة، لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية، إلا بآلات جسمانية، ترسم صورها في تلك الآلات، وليست تلك الآلات موجودة، بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى، فلا تجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب.

١٣٣ـ **الثامن**: إنه إذا كان وجود المعلول الأول، هو نفس تعقل الواجب إياه. وتعقل الواجب له ليس أمرًا صادرًا عنه بالاختيار، فإن العلم، والقدرة، والإرادة، يتوقف عليها الاختيار، فلا يمكن صدورها بالاختيار، وإلا لزم الدور، أو التسلسل. فإذن لا يكون صدور المعلول الأول بالاختيار، بالمعنى الذي يثبتونه، وهو أنه: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل». كما أنه لا يصدق: «إن شاء علم، وإن لم يشأ لم يعلم». وهو خلاف مذهبهم، ويفضي إلى شناعة عظيمة. بل بمحض الإيجاب.

١٣٤ـ **فإن قلت**: إذا كان صدور الممكنات عن الواجب، بالاختيار. والأفعال الاختيارية مسبوقة بالعلم ـ كما ذكرت ـ فيلزم أن يكون للحوادث وجود أزلي في علم الله تعالى، إذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة. وما يقوله الظاهريون ـ من المتكلمين ـ من أن العلم قديم، والتعلق حادث، لا يسمن ولا يغني من جوع، إذ العلم ما لم يتعلق بالشيء، لا يصير ذلك الشيء معلومًا. فهو يفضي إلى نفي كونه تعالى عالمًا بالحوادث في الأزل، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. قلت: المخلص ما أشرنا إليه سابقًا، من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالي جميع الأشياء، وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج، كما أن العلم الإجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا.

١٣٥ـ **فإن قلت**: هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى، وهو فاعل مختار، فلابد أن يكون مسبوقًا بالعلم، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود، وجود آخر في علم الله تعالى. وننقل الكلام إلى الوجود السابق. فإما

تتسلسل الموجودات أو تنتهي إلى وجود واجب، وكلاهما محال. قلت: قد سبق الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية. وكما أن علمه تعالى ليس صادراً عنه بالاختيار، كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى. فإن ذلك الوجود عين علمه تعالى، بالذات، وغيره بالاعتبار، فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علمه به.

١٣٦ـ ولا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الأول، على التقرير الذي قدره شارح «الإشارات»، لأنه ليس له عنده وجودان: يكون أحدهما علميًا، وصدوره عنه تعالى، بالإيجاب. والآخر خارجيًا، وصدوره عنه تعالى بالاختيار. بل له وجود واحد هو الخارجي، هو عين علمه.

والقول: بأن هذا الوجود الخارجي، باعتبار أنه علم، صادر عنه بالإيجاب، وباعتبار أنه وجود خارجي، صادر عنه بالاختيار، تعسف لا ترضاه الفطرة السليمة، لأن اعتبار كونه علمًا ليس وجوداً آخر له، حتى يصح كونه صادراً عنه بالإيجاب، بل اعتبار كونه علمًا هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي، فإنه بحسب هذا الوجود علم، لكونه جوهراً مجرداً، غير غائب عن مجرد. وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم، فإن الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية، في العلم الحضوري. واعلم أن ما ذكرناه جار على مذهب المتكلمين، إذ حينئذ يكون علمه تعالى غير ذاته، وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله، على سبيل الإجمال.

١٣٧ـ **ومعنى الإجمال**: كون العلم واحداً، والمعلوم متعدداً.

١٣٨ـ وهو علم بالفعل ـ بجميع المعلومات ـ لا بالقوة، كما توهمه بعض المتأخرين، من التمثيل الذي ذكروه، من حال المجيب عن مسألة، يعلم جوابها إجمالاً. فإنه يتبادر إلى الوهم، أنه ليس علمًا بالفعل، بل بالقوة القريبة. فإنه لو فرض أن الأمر في المثال كذلك، فليس الحال في الممثل له هكذا. والغرض من المثال، تقريب وتوضيح. وقد حقق ذلك في الكتب العقلية.

١٣٩ـ وأما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته، فيبقى أن تلك الممكنات الموجوده في علم الله تعالى هل هي قائمه بأنفسها؟ أو بذاته تعالى؟ كما هو مبسوط في «الشفاء». ولم يتعرض لجوابه، بل ردد بين الاحتمالات، وقال: إنه لا يتجاوز الحق عنها. ولم يعين أن أي الاحتمالات هو الحق. وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا، ولم يتفق لنا إعادتها. وعسى أن تتيسر لنا بتوفيقه تعالى.

١٤٠ـ **فإن قلت**: على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين، يأتي الترديد المذكور، بأن الممكنات الموجودة، في علمه تعالى، إما قائمة بنفسها، أو بذاته تعالى. قلت: على أصولهم، لا بأس بقيام الممكنات ـ بحسب الوجود العلمي ـ بذاته، فإن الممكنات ـ بحسب هذا الوجود ـ هي العلم، وهي في هذا الوجود متحدة.

١٤١ـ ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال الذي أبداه بعض المتأخرين من الفرق بين: القيام بالعقل، والحصول فيه. ويقال: إن الممكنات حاصلة في العقل، وليست قائمة به. وقدحنا في هذا ـ على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا ـ إنما هو من حيث إنه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى، ولا دليل له عليه. وأما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه، وأنت خبير بأنه لو أجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء أيضًا لم يبعد. وحينئذ تكون الممكنات موجودة في علمه، الذي هو عين ذاته، ولا تكون قائمة به.

١٤٢ ـ ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك. والدليل الذي ذكر في نفيها إنما يتوجه إذا قيل بوجودها في الخارج، كما لا يخفي على من له أدنى دراية.

١٤٣ ـ **وهذا أقرب مما قيل**: إن علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته. لأن ذاته ـ على ما هو عليه من الصفات ـ معلومة له تعالى. ومن جملة تلك الصفات: أنه مبدأ للممكنات، على الترتيب الواقع. فيعلم أنه مبدأ لها. فيعلمها بعلمه بذاته تعالى، من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته وصفاته. وهو يعلمها إجمالاً، في ضمن علمه بذاته. كما أنا نعلم ذاتنا ـ بالعلم الحضوري ـ حيًا، قادرًا، عالمًا، وإلا لم يكن علمنا بذاتنا، على ما هو عليه. وذلك لأن كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول، من

دون حصول المعلول وصورته، مع أن المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر، إذ المعقول من العلم الإجمالي، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة، وينحل إلى العلوم بالأجزاء، ويفصل إليها. وليست المعلولات مما تنحل إليها العلة، فذلك يفضي إلى أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين، هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر، ولا يخفي بعده.

١٤٤ ـ **فإن قلت**: العلم بالعلة، سبب للعلم بالمعلول ـ كما هو المشهور ـ بخلاف سائر المتضايفات. قلت: لو سلم أنه كذلك، فلا نسلم أن العلم بها عين العلم بالمعلول، والمطلوب ههنا ذلك. لأنا نريد أن نتحقق علم الواجب، بحيث لا يفضي إلى كثرة في صفاته، وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام.

١٤٥ ـ واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره، منطو في علمه تعالى بذاته. وما بينوا كيفية الانطواء إلا بأن قالوا: إن ذاته تعالى علة للممكنات، وعلمه بذاته ـ على ما هي عليه ـ منطو على علمه بالممكنات، إذ من جملة أحوال ذاته، كونه مبدأ لها، فيتضمن علمه بذاته، علمه بها. وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة؛ لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى، وحضور أحد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر. ولو فرض بينهما أي نسبة، من العلية وغيرها. ولو صح ما ذكروه، لكفى أن يقال: إن من جملة أحوال كونه تعالى مغايراً للممكنات، وهو يعلم ذاته مع جميع أحواله. فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه. ثم إنهم ذكروا أن علمه تعالى حضوري، والمعلوم في العلم الحضوري، هو بعينه الصورة، من غير أن يكون هناك صورة أخرى. فلابد أن يكون للمعلوم وجود في الخارج، حتى تكون الصورة العينية بعينها هي الصورة العلمية. ومن البين أن وجود العلة، ليس بعينه وجود المعلول، حتى تكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية. فالمخلص لهم من ذلك: أن يلتجئوا إلى ما ذكرناه سابقًا، من أن تلك المعلولات معقولة بذواتها. وهي باعتبار كونها علمًا لله تعالى، متقدمة عليها، باعتبار كونها موجودات خارجية، وهي باعتبار كونها علمًا، منسوبة إليه تعالى بالإيجاب؛ لأنها

بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والإرادة. وباعتبار وجودها الخارجي، منسوبة إليه بالاختيار، لأنها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار، وبالإرادة المنبعثة عنه. وفيه ما أشرنا إليه سابقًا.

١٤٦ ـ هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام.

١٤٧ ـ ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر، يعلو عن طور علم الكلام، وسنأتي عليه في رسالة منفردة، إن وفقنا الله تعالى المنعام.

١٤٨ ـ **فإن قلت**: علم الواجب تعالى حضوري، وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء، ونفسه. والتغاير الاعتباري يستلزم أن لا يكون ذات الواجب ـ من حيث هو ـ من غير اعتبار قيد زائد، عالمًا بنفسه، بل يكون مع اعتبار قيد، عالمًا بذاته، من حيث هي، أو يكون ـ من حيث هي ـ عالمًا بذاته، مع قيد آخر. والتعبير بعدم العينية لا يجدي نفعًا؛ لأنه أيضًا نسبة. قلت: عدم العينية نفي للنسبة، ونفي النسبة قد يكون للوحدة، وانتفاء الاثنينية، فلا يستدعي المغايرة. وأيضًا لا محذور في أن تكون الذات ـ مع اعتبار قيد ـ عالما بذاته، من حيث هي، لأن الذات مع القيد، متحدة في الوجود، مع الذات، من حيث هي.

١٤٩ ـ **(قادر على جميع الممكنات)**: باتفاق المتكلمين والحكماء. لكن القدرة عند المتكلمين، عبارة عن صحة الفعل والترك. وعند الحكماء، عبارة عن كونه بحيث: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل. ومقدم الشرطية الأولى، بالنسبة إلى وقوع العالم، دائم الوقوع. ومقدم الشرطية الثانية، بالنسبة إلى وجود العالم، دائم اللاوقوع. وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، فلا ينافي كذبهما. ودوام الفعل، وامتناع الترك، بسبب الغير، لا ينافي الاختيار. كما أن العاقل ـ مادام عاقلاً ـ يغمض عينيه، كلما قربت إبرة من عينيه، بقصد الغمز فيها، من غير تخلف. مع أنه يغمضها بالاختيار. وامتناع ترك الإغماض، بسبب كونه عالما بضرر الترك، لا ينافي الاختيار. فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته؟.

١٥٠ ـ فهو تعالى قادر على جميع الممكنات، لأن المقتضي لقدرته هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان. فإذا ثبتت قدرته في البعض، ثبتت في الكل. ولأن الإمكان مشترك بين الممكنات. ولابد للممكن ـ على تقدير وجوده ـ من الانتهاء إلى الواجب، وقد ثبت أنه فاعل بالاختيار، فيكون قادرًا عليه؛ لأن العجز عن البعض نقص، وهو على الله تعالى محال.

١٥١ ـ مع أن النصوص قاطعة بعموم قدرته، كقوله تعالى: **﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**(١).

١٥٢ ـ **قيل**: الأولى، في إثبات هذا المطلب، بل سائر المطالب، التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية. قلت: كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه إرسال الرسول. بحسب نفس الأمر، مسلم، إذ لو فرض قدرته على الإرسال فقط، لكفى في صدور الإرسال منه، لكن إثبات إرسال الرسول يتوقف على إثبات شمول القدرة، إذ طريق إثباته أن المعجزة: فعل الله خارق للعادة، وقد صدر منه حال دعوى النبوة. وإذا خالف الفاعل المختار عادته، حين استدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عادته، دل ذلك الأمر على تصديقه قطعًا. وهذا متوقف على إثبات كونه فعلاً له، وكونه فعلاً له مثبت بشمول القدرة، إذ لا دليل لنا على أن خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره، وإن زعمه المعتزلة. واحتمال وجوده في نفس الأمر لا يجدي نفعًا. فلا يتم ما قيل: إن الأولى في هذا المطلب. بل سائر المطالب التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها، أن يتمسك بالدلائل السمعية، فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى: **(إن الله على كل شيء قدير)** وأمثاله.

١٥٣ ـ **(مريدًا لجميع الكائنات)**: الإرادة صفة مغايرة للعلم، والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع. قالوا: نسبة الضدين إلى القدرة سواء. إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين، يمكن أن يقع بها الضد الآخر، ونسبة كل منهما

---

(١) المائدة: ١٢٠.

إلى الأوقات سواء. إذ كما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه، يمكن أن يقع قبله أو بعده، فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر، ويعين له وقتًا دون سائر الأوقات، وهذا المخصص هو الإرادة.

١٥٤ ـ وهي قديمة. إذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، وأيضًا لاحتاجت إلى إرادة أخرى، ويتسلسل.

١٥٥ ـ وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات، لأنه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات، لما سبق من شمول القدرة، وكونه فاعلاً بالاختيار، فيكون مريدًا لها؛ لأن الإيجاد باختيار يستلزم إرادة الفاعل.

١٥٦ ـ **ومن جملة الممكنات**: الشر والمعصية والكفر، فيكون تعالى مريدًا لها، خلافًا للمعتزلة.

واستدلوا بوجوه: الأول: أن الشرور والمعاصي غير مأمور بها، فلا تكون مرادة؛ إذ الإرادة مدلول الأمر ولازمة له. الثاني: لو كانت مرادة لوجب الرضا بها؛ لأن الرضا بما يريده الله تعالى واجب، والرضا بالكفر كفر. الثالث: لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعًا بكفره ومعصيته؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع. الرابع: قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾(١)، والرضا هو الإرادة.

١٥٧ ـ **والجواب**، عن الأول: أن الأمر قد ينفك عن الإرادة، كأمر المختبر، فإن السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده، من غير مخالفته للسيد، فادعى السيد مخالفة العبد له، وأراد تمهيد عذره بعصيان العبد له، بحضور السلطان، فإنه يأمر العبد، ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به، لأن مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان. وعن الثاني: أن الواجب هو الرضا بالقضاء، لا بالمقضي، والكفر مقضي لا قضاء.

١٥٨ ـ **ومحصله**: أن الإنكار المتعلق بالمعاصي إنما هو باعتبار المحل. لا باعتبار

---

(١) الزمر: ٧.

الفاعل والخالق، فإن الاتصاف بها منكر، دون خلقها وإيجادها، إذ هو قد يتضمن مصالح. ومع قطع النظر عن ذلك، لا حسن ولا قبح عقليين عندنا. يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد. والرضا إنما يتعلق بإيجادها، الذي هو فعل الله تعالى.

١٥٩ ـ **وعن الثالث**: بأن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، لا تحصيل ما أراده.

١٦٠ ـ **قلت**: ويلزم أن يكون العبد، في المثال المذكور ـ مع أنه أتى بما يرضاه السيد، وهو مخالفة أمره ـ عاصيًا له. ولو خالفه، ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعًا له؛ لأنه أتي بما يرضاه السيد. ولا شك أنه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذرًا في صورة المخالفة.

١٦١ ـ **ويمكن أن يقال**: الأمر أمران: أمر تكويني، يلزم منه وقوع المأمور به، وهو يعم سائر الممكنات. وأمر تشريعي وتدويني، وعليه مدار الثواب والعقاب. فالطاعة هي الإتيان بما يوافق الأمر الثاني، والرضا يترتب عليه، دون الأمر الأول، إذا خالف الثاني.

(متكلم): لإجماع الأنبياء على ذلك، وليس معناه إيجاد الكلام في الغير، كما يقول المعتزلة؛ لأنه خلاف النصوص، ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر. وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام إن شاء الله تعالى!.

(حي): لأن الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والإرادة. وعند الفلاسفة: الحي هو الدراك الفعال. فهي عندنا صفة زائدة على العلم والإرادة، كما في سائر الصفات الكمالية.

١٦٢ ـ **(سميع بصير)**: للدلائل السمعية. وهما صفتان زائدتان عندنا، كسائر الصفات، لظواهر الآيات والأحاديث. وليسا راجعين إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، كما تقول الفلاسفة.

١٦٣ ـ **قيل**: الأولى أن يقال: لما ورد الشرع بها، آمنَّا بذلك، وعرفنا أنهما

لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها؛ لقصورنا ونقصاننا.

(وهو منزه عن جميع صفات النقص): كما سبق من إجماع العقلاء على ذلك.

(فلا شبيه له): أي لا يشبهه شيء في الصفات؛ لأن صفاته من العلم والقدرة، وغير ذلك، أعلى وأجل مما في المخلوقات. فإن علمنا عرض، ومحدث، وقاصر، ومستفاد من الغير، وعلمه تعالى قديم، كامل، ذاتي. وكذا الحال في سائر الصفات.

(ولا ند له، ولا مثل له): قيل: الند: هو المنادّ، أي المخالف في القوة. والمثل: المساوي في القوة. وقيل: المثل هو المشارك في الحقيقة، وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء.

١٦٤ - ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته، لم يكن له ماهية كلية، فلا يشاركه غيره فيها.

١٦٥ - وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل، لكان كل منهما ممتازًا عن الآخر بخصوصية. فالوجوب، والإمكان إن كانا من لوازم الماهية المشتركة، يلزم اشتراك الكل فيه، وإن كانا من لوازم الماهية، مع الخصوصية، فيلزم التركيب المنافي للوجوب.

(ولا شريك له): لقوله تعالى: ﴿**لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ**﴾(١) ولقوله تعالى ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾(٢).

١٦٦ - واعلم أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجود، أو بحصر الخالقية، أو بحصر المعبودية. والأول قد مرت الإشارة إلى دليله في نفي المثل.

١٦٧ - وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب، لذاته، لكان مجموعهما ممكنًا؛

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

لاحتياجه إلى كل واحد منهما، فلا بد له من علة فاعلة مستقلة. وتلك العلة لا تكون نفس المجموع، ولا أحدهما، ولا غيرهما. أما الأول فلاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه، وأما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولاً لغيره. فتأمل.

١٦٨ ـ والثاني قد أشير إليه في الآية، وقد قيل إنه دليل إقناعي، لجواز أن يتفقا، فلا يلزم الفساد. ويمكن أن يقال: إن إمكان التعدد يستلزم إمكان التخالف. وعلى تقدير التخالف إما أن يحصل مراد أحدهما، أو كليهما، أو لا يحصل شيء منهما. والكل محال. أما الأول فلاستلزامه كون الآخر عاجزاً، فلا يكون خالقًا، وقد فرض أنه خالق، هذا خلف. وأما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين. وأما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين. فإن منع استلزامه إمكان التخالف، لجواز أن يكونا متوافقين في الإرادة، بحيث يستحيل اختلافهما: إما لأن مقتضاهما إيجاد الخير، أو ما الغالب فيه الخير، وإما لأن ذاتهما تقتضي الاتفاق. فالجواب: إنه لا يخلو، إما أن تكون قدرة كل واحد منهما، وإرادته، كافية في وجود العالم، أولا شيء منهما كاف، أو أحدهما كاف فقط. وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين، على معلول واحد، وعلى الثاني يلزم عجزهما؛ لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقًا، فلا يكون إلهًا. ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾⁽¹⁾.

لا يقال: إنما يلزم العجز، إذا انتفت القدرة على الإيجاد بالاستقلال. أما إذا كان كل منهما قادراً على الإيجاد بالاستقلال، ولكن يتفقان على الإيجاد بالاشتراك، فلا يلزم العجز. كما أن القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها، وذلك لا يستلزم عجزهما؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك. وإنما يلزم العجز لو أراد الاستقلال، ولم يحصل، لأنا نقول: تعلق إرادة كل واحد منهما، إن كان كافيًا، لزم المحذور الأول، وإن لم يكن كافيًا، لزم المحذور الثاني، والملازمتان بديهتان، لا تقبلان المنع. وما أوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح

---

(١) النحل: ١٧.

للسندية؛ إذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل، الذي يستقل في الحمل به، قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر، حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين. وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلاً مستقلاً. وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر إلا تعقل الإرادة والقدرة، ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما. وهذا وجه متين من سوانح الوقت، لا يبقى فيه للمنصف ريبة. والله ولي التوفيق.

١٦٩ ـ **والثالث**: وهو حصر المعبودية فيه، وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدًا. فقد دلت عليه الدلائل السمعية، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إذ كلهم دعوا المكلفين، أولاً، إلى هذا التوحيد، ونهوهم عن الإشراك في العبادة، قال الله تعالى: ﴿**أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾(١).

١٧٠ ـ **(ولا ظهير)**: أي لا معين.

(له ولا يحل في غيره): لا بطريق حلول الشيء في المكان، ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف. أما الأول فلتنزهه عن المكان والحيز، لكونهما من خواص الأجسام والجسمانيات، وأما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب.

والنصارى ذهبوا إلى حلوله في عيسى عليه السلام: قال في «المواقف»: «إن النصارى إما أن يقولوا: بحلول ذاته في المسيح، أو حلول صفته تعالى فيه، وكل منهما إما في بدن المسيح، أو نفسه، وإما لا يقولوا بشيء من ذلك، وحينئذ فإما أن يقال: أعطاه الله القدرة على الخلق والإيجاد، أولا، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات، وسماه ابنًا تشريفًا وتكريمًا، كما سمى إبراهيم خليلاً. وهذه الاحتمالات كلها باطل إلا الأخيرة...» وما نقل عن الإنجيل. إن «يوحنا» ـ وهو واحد من الحواريين ـ سأل عيسى ـ على نبينا وعليه الصلاة السلام ـ إنك تقول: (قال أبي كذا، وأمرني أبي بكذا) أرنا أباك، فقال عيسى عليه السلام: «من رآني فقد رأى الأب والأب حال فيّ، وإن الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي، بل من قبل

---

(١) الصافات: ٩٥، ٩٦.

أبي الحال فيّ، وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل، آمن وصدق، أنا من أبي. وأبي فيّ». فعلى فرض صحته. وعدم التحريف. يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به. وإطلاق الأب عليه بمعنى المبدإ. فإن القدماء كانوا يسمون المبادئ بـ(الآباء). وأنت تعلم أن المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة. ويردها العلماء - بالتأويل - إلى ما علم بالدليل. فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل.

وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله في عليّ. وأولاده. وقالوا: لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية، كجبريل - عليه السلام - في صورة (دحية الكلبي). فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين: كعلي وأولاده والأئمة المعصومين. وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول، وأن جبريل عليه السلام لم يحل في «دحية الكلبي» بل ظهر بصورته. وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه.

١٧١ - **(ولا يقوم بذاته حادث)**: قيل: لأن ما يقوم به لا بد أن يكون من صفات الكمال، فلو كان حادثًا، لكان خاليًا عنه في الأزل، والخلو عن صفات الكمال نقص، وهو منزه عن ذلك، وهذا إنما يتم إذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها.

١٧٢ - **وأورد على هذا**: أنه إنما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصًا، لو لم يكن حال الخلو متصفًا بكمال يكون زواله شرطًا لحدوث هذا الكمال، بأن يتصف دائمًا بنوع كمال تتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد. وأجيب عنه بأنه إذا كان كل فرد حادثًا، لكان النوع حادثًا؛ إذ لا وجود له إلا في ضمن الفرد. قلت: وأنت خبير بفساد ذلك، كما سلف. فالوجه في إبطال هذا الاحتمال ما أسلفناه من إبطال الحوادث المتعاقبة، غير المتناهية، بجريان برهان التطبيق وغيره فيها.

١٧٣ - هذا، والمراد من الحادث ههنا: الصفة الحقيقية. وأما الصفات الإضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة، كخالقية زيد وعدم خالقيته؛ وذلك لأن التبدل فيها إنما هو بتغير ما أضيف إليه، لا بتغير في ذاته تعالى، كما إذا انقلب

الشيء عن يمينك إلى يسارك، وأنت ساكن غير متغير. والصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافة إنما تتغير تعلقاتها، دون أنفسها. لا يقال: هذا الدليل جار في الإضافات، والسلوب، مع تخلف المدعي، وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه، لأنا نقول: لا نسلم جريان الدليل فيها كلها، فإن مثل إيجاد العالم، وخالقية زيد، ليس من صفات الكمال، حتى يكون الخلو عنها في الأزل نقصًا، بل قد ندعي أن الخلو عنها، في الأزل، كما يظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزماني، كما استأثر بالقدم الذاتي.

١٧٤ ـ **على أنه يمكن أن يقال**: إن وجود العالم في الأزل ممتنع، فلا يكون عدم إيجاده في الأزل نقصًا. كما أنه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصًا. وما يقال من أن «أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية»، ليس بشيء، كما بسطناه في بعض تعليقاتنا.

وأما السلوب: فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى، فجريان الدليل فيها، لا يضر، لأن المدعي غير متخلف، لامتناع الخلو عنها.

١٧٥ ـ **(ولا يتحد بغيره)**: يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء: الأول: أن يصير الشيء بعينه شيئًا آخر، من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء. وهذا محال مطلقًا، سواء كان في الواجب تعالى، أو في غيره، لأن المتحدين إن بقيا، فهما اثنان، فلا اتحاد، وإن فنيا فهما معدومان، وإن فني أحدهما، وبقي الآخر، فلا اتحاد أيضًا، بل بقاء واحد، وفناء آخر. والثاني: أن ينضم إليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة، بحيث يكون المجموع شخصًا واحدًا آخر، كما يقال: صار التراب طينًا. والثالث: أن يصير الشيء شيئًا آخر، بطريق الاستحالة، في جوهره أو عرضه، كما يقال صار الماء هواء، وصار الأبيض أسود. والكل في حقه تعالى محال. أما الأول فلما مر.

١٧٦ ـ **وأما الثاني**: فلأن أحدهما إن لم يكن حالا في الآخر، امتنع أن يتحقق منهما حقيقة واحدة، وهذا ضروري. وإن كان أحدهما حالا في الآخر، فلا يخلو

من أن يكون الواجب في الآخر، أو بالعكس. والأول: محال، لاستغناء الواجب، وامتناع حلول المستغني. والثاني: أيضًا محال؛ لأنه لو كان المحل هو الواجب ـ وهو مستغن عن الحال؛ لأن الاحتياج ينافي الوجوب ـ فيكون الحال عرضًا، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة. غايته: أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية. وأورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محلاً للجزء الصوري، كما في العناصر الممتزجة التي تحلها صور المواليد. ودعوى الاحتياج أو الانفعال بين الأجزاء المادية غير مسموعة.

سلمنا أن الواجب هو المحل، لكن لا نسلم أنه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية، بل الإشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية، وادعوا أن أنواع الأجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية، والأعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب، والهيئة الاجتماعية، التي هي عرض. وأما الثالث: فلأن التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال، لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية.

١٧٧ ـ **(ليس بجوهر)**: إذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل. أو هو المتحيز بالذات. وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز.

(ولا عرض): لأن العرض محتاج إلى المحل المقوم له. والواجب مستغن عن الغير.

(ولا جسم): لأن الجسم مركب، فيحتاج إلى الجزء، فلا يكون واجبًا.

(ولا في حيز، وجهة): لأنهما من خواص الأجسام والجسمانيات.

(ولا يشار إليه بهـهنا، أو هناك، ولا يصح عليه الحركة والانتقال): لما سبق.

والمشبهة، منهم من قال: إنه جسم حقيقة، ثم افترقوا: فقال بعضهم: إنه مركب من لحم ودم. وقال بعض هو نور يتلألأ.

١٧٨ ـ كالسبيكة البيضاء، طوله سبعة أشبار، بشبر نفسه. ومنهم من يقول: إنه على صورة إنسان. فمنهم من قال: إنه شاب أمرد، أجرد، جعد قَطَط. ومنهم من قال: إنه شيخ أشمط الرأس. ومنهم من قال: هو في جهة الفوق، ومماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال، وتبدل الجهات، ويئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع. ومنهم من قال: هو محاذ للعرش، غير مماس له، وبعده عنه بمسافة متناهية، وقيل بمسافة غير متناهية. ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين. ومنهم من تستر بـ(البلكفة) فقال: هو جسم، لا كالأجسام، وله حيز لا كالأحياز، ونسبته إلى حيزه ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها. وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه، حتى لا يبقي إلا اسم الجسم. وهؤلاء لا يكفرون، بخلاف المصرحين بالجسمية.

وأكثر المجسمة هم الظاهريون، المتبعون لظاهر الكتاب والسنة. وأكثرهم المحدّثون. ولابن تيمية، أبي العباس، أحمد، وأصحابه، ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة في القدح في نفيها. ورأيت في بعض تصانيفه: «أنه لا فرق عند بديهة العقل بين أن يقال: هو معدوم، أو يقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده». ونسب النافين إلى التعطيل. هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية. كما يشهد به من تتبع تصانيفه. ومحصل كلام بعضهم، في بعض المواضع، أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق، كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى، ولذلك يتوجه إليها في الدعاء. ولا يخفي أنه ليس في هذا القدر غائلة أصلاً، لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول.

١٧٩ ـ وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء. بل قال: قبلة الدعاء هو نفسه. كما أن نفس الكعبة قبلة الصلاة. وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز.

(ولا الجهل، ولا الكذب): لأنهما نقص. والنقص عليه تعالى محال. وأنت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات، وأنه لا يجوز عليه

التبدل، لا يحتاج إلى سلب الجهل. وأما الكذب فقد قيل: أما من جوز الخلف في الوعيد، بناء على أنه تكرمة من الله تعالى، يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى. وبعضهم منع ذلك زعمًا منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي، والخلف في المستقبل. وفساده ظاهر؛ لأن الكذب هو الخبر غير المطابق للواقع، سواء في الماضي أو في المستقبل. ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين، فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾(١). والوجه في دفعه: أن آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة، من الآيات والأحاديث، منها الإصرار وعدم التوبة، ومنها عدم عفوه تعالى، فيكون في قوة الشرطية، فلا يلزم الكذب أصلاً. ويمكن أن يقال:

١٨٠ ـ **المراد منها**: إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الأخبار، فلا يتصف بالكذب، كما ذكره علماء العربية، في مثل قولهم: «الظبي يقاوم الأسد». إنه لإنشاء التعجب. وفي قوله تعالى ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ﴾(٢). إنه لإنشاء التحزن.

١٨١ ـ **(وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة)**: بعين رءوسهم، كما هو مذهب الأشاعرة، والسلف الصالح. وخالفهم في ذلك غيرهم. وتحقيقه: أن الإبصار عبارة عن إدراك تام، وانكشاف بليغ، يحصل عقيب فتح البصر. وهو في الشاهد إنما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الأشعة، أو الانطباع. وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الإدراك بدون تلك الشرائط. ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطًا في إدراكنا، في هذه النشأة، كونها شرطًا في النشأة الآخرة؛ إذ في قدرة الله تعالى أن يخلق في البصر قوة يتمكن بها من إدراك ذاته تعالى من دون تلك الشرائط، كما قال:

---

(١) الحشر: ١١.

(٢) آل عمران: ٣٦.

(من غير موازاة، ومقابلة، وجهة): وعند الأشعري وأتباعه، تلك الشرائط أسباب عادية، فيجوز الإبصار بدونها في هذه النشأة، كأعمى الصين يرى «بقة» الأندلس. وكل موجود ممكن الرؤية عنده، كالأصوات، والطعوم، والروائح، والألوان. واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل، والعقل. أما النقل، فلقوله تعالى، حكاية عن موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾(١). وجه الاستدلال به أمران:

الأول: أن سؤال موسى ـ عليه السلام ـ الرؤية، يدل على إمكانها. لأن العاقل ـ فضلاً عن النبي عليه السلام ـ لا يطلب المحال. ولا مجال للقول بجهل موسى ـ عليه السلام ـ بالاستحالة، فإن الجاهل بما لا يجوز على الله لا يصلح للنبوة، إذ الغرض من النبوة، هداية الخلق إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة، ولا ريب في نبوة موسى ـ عليه السلام ـ وأنه من أولي العزائم.

والثاني: أنه تعالى، علق الرؤية على استقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق على الممكن ممكن؛ لأن معنى التعليق: الإخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق عليه، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

وأما العقل، فهو أنا نرى الأعراض، كالألوان، والأضواء، وغيرهما. والجواهر، كالطول والعرض في الجسم، فلابد من علة مشتركة بينهما، تكون هي المتعلق الأول للرؤية. وذلك الأمر: إما الوجود، أو الحدوث، أو الإمكان. والأخيران عدميان، لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما.

١٨٢ ـ فلم يبق إلا الوجود، وهو مشترك بين الواجب والممكن، فيجوز رؤيته عقلاً. وأنت تعلم أن القول باشتراك الوجود، معنى ينافي مذهب الشيخ، فإنه ذهب إلى أن وجود كل شيء عينه، وأن لا اشتراك بين الوجودات، إلا في اللغة، كما هو المشهور. وأوله صاحب «المواقف» بأن مراد الشيخ أنه ليس في الخارج

---

(١) الأعراف: ١٤٣.

هويتان: إحداهما: الوجود، والأخرى: الماهية. والاتحاد بينهما بحسب التحقق، لا بحسب المفهوم، فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود. وهذا التأويل في غاية البعد. قيل: إن الشيخ - وإن أنكر اشتراك الوجود - لكن أقام هذا الدليل على سبيل إلزام المخالفين القائلين بالاشتراك.

وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة، بالكتاب والسنة. أما الكتاب، فلقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(١)، والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار، ويستعمل حينئذ متعديًا بنفسه، كقوله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾(٢). أي انتظرونا، هكذا قيل، وفيه نظر، فتأمل. ويكون بمعنى التفكر والاعتبار، ويستعمل حينئذ بـ«في». يقال: نظرت في الكتاب، أو في ذلك الأمر. أي تفكرت فيه. وجاء بمعنى الرأفة والعطف، وحينئذ يستعمل بـ«اللام». يقال: نظر السلطان لفلان: أي رأف به، وتعطف عليه، وجاء بمعنى الرؤية، ويستعمل حينئذ بـ«إلى». والنظر في الآية مستعمل بـ«إلى». فوجب حمله على الرؤية، وليس بمعنى الانتظار؛ لأن الآية وردت مبشرة. والانتظار يوجب الغم، فلا يناسب سياق الآية.

وأما السنة، فكقوله - عليه الصلاة والسلام -: «إنكم سترون ربكم، كما ترون القمر ليلة البدر». والمعتمد فيه الإجماع - قبل حدوث المبتدعين - على وقوع الرؤية، وهو مستلزم لجوازها، وعلى كون الآية محمولة على الظاهر، المتبادر منها.

احتج المنكرون بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾(٣). لأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار، هو الرؤية، والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى، وما يكون سلبه مدحًا، يكون وجوده نقصًا، فيجب تنزيه الله تعالى عنه.

والجواب عنه بوجوه: الأول: أن الإدراك هو الرؤية، بجوانب المرئي. وحقيقته

---

(١) القيامة: ٢٢، ٢٣.

(٢) الحديد: ١٣.

(٣) الأنعام: ١٠٣.

النيل والوصول، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾(١) أي ملحقون. والرؤية المقارنة للإحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة، فلا يلزم من نفيها بالمعنى الأول نفيها بالمعنى الثاني.

الثاني: أن هذه القضية رفع للإيجاب الكلي، فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى، بأن يعتبر أولاً، العموم، ثم ورد عليه السلب، فتكون سالبة جزئية. ومع هذا الاحتمال، لا يتم الاستدلال.

الثالث: أنا لو سلمنا أن الآية عامة في الأشخاص، فلا يتم عمومها في الأوقات، فإنها سالبة مطلقة. ونحن نقول بموجبها، حيث لا يرى في الدنيا. وما قيل من التمدح، ليس فيه دليل على مطلوبهم، بل هو حجة لنا؛ لأنه لو امتنعت الرؤية، لم يكن فيه تمدح، وإنما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء، مع إمكان رؤيته؛ ولأن عدم رؤيته في الدنيا، مع كونه أقرب إليهم من حبل الوريد، كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة. وقوله تعالى لموسى -عليه السلام-: (لن تراني). ليس (لن) للتأبيد، بل للتأكيد، ولهذا يقيد بـ«أبدًا». ولو سلم أنه للتأبيد، فإنما يكون في الدنيا بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾(٢). مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة، للخلاص من العقوبة.

(ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن): هذه العبارة مأثورة عن النبي، صلى الله عليه وسلم، وفيها دليل على أنه مريد للكائنات؛ لأن الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض إلى قولك: «كل ما يكون، فهو ما شاء الله». فكل كائن مراد، وما ليس بكائن فهو ليس بمراد.

(فالكفر والمعاصي، بخلقه وإرادته): لما مر، مراراً. وهذا كالمستغنى عنه، إذ قد علم سابقًا، فإنه قد مر أنه تعالى خالق الأشياء كلها، بالقدرة، والخلق بالقدرة

---

(١) الشعراء: ٦١.

(٢) البقرة: ٩٥.

يتوقف على الإرادة، فتكون جميع الأشياء بخلقه وإرادته، خلافًا للمعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أن أفعال المكلفين: إن كانت واجبة، فالله تعالى يريد وقوعها، ويكره تركها، وإن كانت حرامًا، يريد تركها، ويكره وقوعها، وإن كانت مندوبة، يريد وقوعها، ولا يكره تركها. وإن كانت مكروهة، فبعكسه. أما المباح، وفعل غير المكلف، فلا يتعلق بهما إرادة، ولا كراهة. وقد سبق ذلك، مع رده.

(ولا يرضاه): لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾(١) وهذا أيضًا قد مر.

(غني لا يحتاج إلى شيء): في ذاته وصفاته، وهذا معلوم أيضًا مما سبق.

١٨٣ـ **(ولا حاكم عليه)**: بل هو الحاكم على الإطلاق، لقوله تعالى: ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾(٢).

١٨٤ـ **(ولا يجب عليه شيء)**: لأن الواجب: إما عبارة عما يستحق تاركه الذم، كما قاله بعض المعتزلة. أو عما تركه مخل بالحكمة، كما قاله بعض آخر. أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله، ولا يتركه، وإن كان تركه جائزًا، كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين، كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث، مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾(٣). وقوله صلى الله عليه وسلم ـ حاكيًا عن الله تعالى ـ: «ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي». والأول باطل؛ لأنه تعالى المالك على الإطلاق، وله التصرف في ملكه كما يشاء، فلا يتوجه إليه الذم أصلاً على فعل من الأفعال، بل هو المحمود في كل أفعاله.

وكذا الثاني؛ لأنا نعلم إجمالاً أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح، ولا يحيط علمنا بحكمه ومصالحه. على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾(٤).

---

(١) الزمر: ٧.

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) الغاشية: ٢٦.

(٤) الأنبياء: ٢٣.

وكذا الثالث؛ لأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى، فهو ينافي ما صرح به في تعريفه، من جواز الترك، وإن لم يقل به. فإن معنى الوجوب حينئذ يكون محصله: أن الله تعالى لا يتركه، على طريق جري العادة. وذلك ليس من الوجوب في شيء، بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح.

(كاللطف): وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، بحيث لا يؤدي إلى إلجاء، كبعثة الأنبياء. والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى، مستدلين بأن ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف، فيكون اللطف واجبًا، وإلا لزم نقض الغرض؛ لأن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه بدونه، يكون ناقضًا لغرضه. كمن دعا غيره إلى طعامه، وهو يعلم أنه لا يجيب إلا بأن يستعمل معه نوعًا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك التأدب كان ناقضًا لغرضه. وأنت خبير بأنه فرع على كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض، كما هو مذهبهم، وهو باطل. وبعد التنزيل عن هذا المقام، إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة، وترك المعصية، وما يقرب من الطاعة، ويبعد عن المعصية، أعم من ذلك.

(والأصلح): ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح، في الدين والدنيا، عليه تعالى. ومعتزلة البصرة إلى وجوب الأصلح في الدين فقط. ومراد الفرقة الأولى بالأصلح: الأصلح في الحكمة والتدبير. ومراد الفرقة الثانية: الأنفع. ويرد عليهما: أن الأصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام، أن لا يخلق، أويموت طفلاً، أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ، ولم يفعل شيئًا من ذلك، بل خلقه وأبقاه، حتى فعل ما يوجب خلوده في النار، وأن يكون إبقاء إبليس طول الزمان، وإقداره على إضلال العباد، أصلح له، مع أنه يوجب مزيد عذابه.

ولا يخفى أن مرادهم: الأصلح بالنسبة إلى الشخص، لا بالنسبة إلى الكل، من حيث الكل، كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم. ولذلك سأل الأشعري أستاذه، أبا علي الجبائي، عن ثلاثة إخوة: عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في

الكفر والمعصية، والآخر مات صغيرًا؟ فقال: يثاب الأول، ويعاقب الثاني، ولايعاقب الثالث ولا يثاب. فقال الأشعري: إن قال الثالث: يارب، هلا عمرتني، فأصلح، فأدخل الجنة، كما دخلها أخي المؤمن؟. فأجابه الجبائي بأن الرب يقول: كنت أعلم أنك لو عشت، لفسقت، فدخلت النار. ثم قال الأشعري: فإن قال الثاني: يارب، لِم لَم تمتني صغيرًا، حتى لا أعصي، فلا أدخل النار، كما أمت الثالث؟. فبهتَ الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح، ونشر مذهبهم، وهدم قواعد المعتزلة، وأهل البدع والأهواء.

(و): من تلك القواعد أنه يجب عليه:

(العوض على الآلام): واستدلوا عليه بأن تركه قبيح؛ لأنه ظلم، والظلم قبيح فيكون فعله واجبًا. وقد أبطله الأشعري بأن القبح العقلي منتف. والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى. بل لو عذب المطيع، ونعم العاصي، لم يقبح منه.

١٨٥ـ **(ولا)**: يجب:

(الثواب عليه، في الطاعة. والعقاب على المعصية): خلافًا للمعتزلة، والخوارج، فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة، إذا مات بلا توبة، وحرموا عليه العفو، واستدلوا عليه بأن الله أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب؛ فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره، وهما محالان. وأجيب عنه، بأن غايته عدم وقوعه، ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى. واعترض عليه الشريف العلامة، بأنه حينئذ يلزم جوازهما، وهو محال، لأن إمكان المحال، محال. وأجاب عنه بأن استحالتهما ممنوعة. كيف؟! وهما من الممكنات التي تشملها قدرة الله تعالى. قلت: الكذب نقص، والنقص عليه محال، فلا يكون من الممكنات، ولا تشمله القدرة. وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى، كالجهل، والعجز، ونفي صفة الكلام، وغيرها من الصفات الكمالية، بل الوجه في الجواب ما أشرنا إليه سابقًا، من أن الوعد والوعيد مشروطان بقيود والشروط معلومة من

النصوص، فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط، وأن الغرض منهما إنشاء الترغيب والترهيب. على أنه بعد التسليم إنما يدل على استحالة وقوع التخلف، لا على الوجوب عليه تعالى؛ إذ فرق بين استحالة الوقوع، وبين الوجوب عليه، كما أن إيجاد المحال محال في حق الله تعالى. ولا يقال: إنه حرام عليه تعالى. والنقص عليه تعالى محال عقلاً. فنحن نقول: إنا قد بينا أن أمثال ذلك ليس فيها نقص عقلي، بل الوجوب والحرمة، وغيرهما، فرع القدرة على الواجب والحرام.

واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى. وممن صرح به، الواحدي⁽¹⁾، في تفسيره «الوسيط» في قوله تعالى، في سورة النساء: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾⁽²⁾ الآية. حيث قال: «والأصل في هذا أحسن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعيد، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. وبهذا وردت السنة عن رسول الله، عليه السلام، فيما أخبرنا أبو بكر، أحمد بن محمد الأصفهاني، حدثنا عبد الله بن محمد الأصفهاني، حدثنا زكريا بن يحيى، الساوجي، وأبو حفص السلمي، وأبو علي الموصلي، قالوا حدثنا هدبة بن خالد، حدثنا سهل بن أبي حازم، حدثنا ثابت البناني، عن أنس بن مالك، رضي الله تعالى عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «من وعده الله تعالى على عمله ثوابًا، فهو منجز له، ومن أوعده على عمله عقابًا، فهو بالخيار». وأخبرنا أبو بكر، حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة، حدثنا أحمد بن الخليل، حدثنا الأصمعي، قال: جاء عمرو بن عبيد، إلى أبي عمرو بن العلاء. فقال: يا أبا عمرو: أيخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابًا. أيخلف الله وعده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أنت يا أبا

---

(1) علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه «٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م» عالم بالأدب. ومن مفسري القرآن. والبعض يسميه: إمام علماء التأويل. وله في التفسير: «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» و«أسباب النزول».

(2) النساء: ٩٣.

عثمان؟ إن الوعد غير الوعيد. إن العرب لا تجد عيبًا ولا خلفًا أن تعد شرًا، ثم لا تفعله، بل ترى ذلك كرمًا وفضلاً. وإنما الخلف أن تعد خيرًا، ثم لا تفعله. قال: فأرني هذا في العرب. قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته
لمخلف إيعادي، ومنجز موعدي

والذي ذكره أبو عمرو، مذهب الكرام، ومستحسن عند كل أحد، خلف الوعيد، كما قال السري الموصلي:

إذا وعد السرّاء أنجز وعده
وإن أوعد الضرّاء فالعفو مانعه

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى، حيث قال: «الوعد والوعيد حق، فالوعد: حق العباد على الله تعالى، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا. ومن أولى بالوفاء، من الله تعالى؟. والوعيد حقه تعالى على العباد، إذا قال: لا تفعلوا كذا، فإني أعذبكم، ففعلوا، فإن شاء عفا وإن شاء آخذ؛ لأنه حقه تعالى. وأولاهما بربنا العفو والكرم، لأنه غفور رحيم» انتهى بلفظه.

وقيل: إن المحققين على خلافه، كيف؟! وهو تبديل للقول. وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾(١). قلت: إن حملت آيات الوعيد على إنشاء التهذيب، فلا خلف، لأنه حينئذ ليس خبرًا، بحسب المعنى، وإن حمل على الإخبار، كما هو الظاهر، فيمكن أن يقال بتخصيص الذنب المغفور من عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة. ولا خلف على هذا التقدير أيضًا، فلا يلزم تبديل القول. وأما إذا لم يقل بأحد هذين الوجهين، فيشكل التقصي عن لزوم التبدل، والكذب، اللهم إلا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد

---

(١) ق: ٢٩.

به، لا على وقوعه بالفعل، وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك، حيث قال: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾(١).

(بل إن أثاب): بالطاعة.

(فبفضله): من غير وجوب عليه تعالى، ولا استحقاق من العبد. وكيف لا يكون كذلك؟ وما يصدر عنه من الطاعات إنما هو بخلقه، على أنه لا يفي بشكر أقل قليل من نعمه، فكيف يستحق عوضًا عليه؟.

١٨٦ـ **(وإن عاقب)**: بالمعصية.

(فبعدله): لأنه لا حق لأحد عليه، والكل ملكه، فله التصرف فيه كيف يشاء.

١٨٧ـ **(ولا قبيح منه)**: أجمعت الأمة على أنه لا يفعل القبيح. لكن الأشاعرة ذهبوا إلى أنه لا يتصور منه القبيح؛ لأن الحسن والقبح العقليين منتفيان، والشرعيين لا تعلق لهما بأفعاله تعالى.

(ولا ينسب فيما يفعل، أو يحكم، إلى جور، أو ظلم): لما تكرر، وتقرر. والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير. وهذا المعنى محال في حقه تعالى؛ لأن الكل ملكه؛ فله التصرف فيه كيف يشاء. وعلى وضع الشيء في غير موضعه، والله تعالى أحكم الحاكمين، وأعلم العالمين، وأقدر القادرين، فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه، وإن خفي وجه حسنه علينا. وأيضًا لما علم أنه لا قبيح منه تعالى. والجور والظلم، قبيح. فلا تنسب أفعاله وأقواله إليهما.

(يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد . . .

١٨٨ـ **. . . ولا غرض لفعله)**: الغرض: هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، وهو المحرك الأول للفاعل، وبه يصير الفاعل فاعلاً. ولذلك قيل: إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل. والله تعالى أجل من أن ينفعل عن شيء، أو يستكمل

---

(١) النساء: ٩٣.

بشيء . . فلا يكون فعله معللاً بغرض . وأيضًا كل من يفعل لغرض ، فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدمه . فلو كان لفعله تعالى غرض ، لزم كونه مستكملاً بغيره ، وهو ذلك الغرض .

وأورد عليه أن يجوز أن تكون الأولوية راجعة إلى غيره ، لا إليه تعالى ، فلا يلزم الاستكمال بالغير . ورُدَّ بأنه إن كان حصول الأول لغيره ، وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة إليه تعالى ، لا يكون باعثًا له ، بديهة ، وإن كان حصوله أولى له تعالى لزم المحذور المذكور . وما نشاهد من أن الشخص قد يفعل فعلاً لنفع غيره ، فإنه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه ، فإنه إنما يفعله إذا كان نفع ذلك الغير أولى وأحسن بالنسبة إليه من عدم نفعه . مثلاً إذا أحسن إلى غيره ، لثواب الآخرة ، أو لكونه محبوبًا له ، أو متوقعًا منه منفعة ، فظاهر . وإن أحسن إليه للرحم ، والعطوفة عليه ، فلإزالة ألم رقة القلب ، اللازم للجنسية ، كمن ينقذ حيوانًا من التهلكة ، فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرقة عن نفسه .

والمعتزلة أثبتوا لفعله تعالى غرضًا . وتمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث ، وهو نقص ، فلا يجوز على الله تعالى . ورد بأن العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة ، لا الخالي عن الغرض . وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصي ، لكن لا شيء منها باعث له على الفعل . كما يشعر به قوله :

(راعى الحكمة فيما خلق وأمر) : وأودع فيهما المنافع ، ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل ، وإن كانت معلومة له تعالى .

١٨٩ـ كما أن من يغرس غرسًا لأجل الثمرة . يعلم ترتب المنافع الأخر على ذلك الغرس ، كالاستظلال به ، والانتفاع بأغصانه . وغيرهما . مع أن الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير . فجميع تلك الفوائد والمصالح ـ بالنسبة إليه تعالى ـ بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة إلى الغارس .

١٩٠ـ والآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض مؤولة بتلك الحكم

والمصالح. وإذا أتقنت ذلك علمت أن ما قاله شارح «المقاصد»، من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال، لاسيما الأحكام الشرعية، بالحكم، والمصالح، ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك. وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض، فمحل بحث وكلام غير منخول، فإنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية، باعثة، فلا شيء من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى. وإن أراد به ترتبها على الأفعال والأحكام، فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك. غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا، وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم، المؤيدين بنور من الله تعالى، وروح منه.

(تفضلاً ورحمة): لا وجوبًا.

(ولا حاكم سواه):

١٩١ـ هذا مما علم فيما سبق.

(فليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سببًا للثواب والعقاب): قالوا: الحسن والقبح، يطلق على معان ثلاثة: الأول: صفة الكمال والنقص. والثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة.

١٩٢ـ ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسها. وأن مأخذهما العقل. ويختلف بالاعتبار. الثالث: تعلق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً. وهو محل الخلاف، إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع، لاستواء الأفعال في أنها ـ في أنفسها ـ لاتقتضي المدح والذم، والثواب والعقاب. وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع، حتى لو عكس الأمر، انعكس الحال.

١٩٣ـ وهو عند المعتزلة عقلي. قالوا: للعقل في نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة حسن أو قبح، تقتضي مدح فاعله وثوابه، وذمه وعقابه، لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، مثلاً. وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، مثلاً. وقد لا يدركها العقل

بنفسه، لا بالضرورة ولا بالنظر، لكن إذا ورد به الشرع علم أن فيه جهه محسنة، كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال. فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالأمر والنهي. وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد بحكم العقل، ولا يتوقف عليه حكم العقل. ثم إن جمهور الأوائل منهم ذهبوا إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها، لا لصفة زائدة عليها، وذهب بعض المتقدمين منهم إلى استناد الحسن والقبح إلى الصفات: وذهب بعض متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه، دون الحسن؛ إذ لا حاجة إلى صفة توجب الحسن، بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح. قال الجبائي: ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية، بل بوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية، تختلف بحسب الاعتبار، كما في لطم اليتيم، للتأديب، أو الظلم.

١٩٤ـ والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين، أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله. بل بينا أن فعله مخلوق لله تعالى، فلا يحكم العقل، بالاستقلال، بترتب الثواب والعقاب على أفعاله.

(فالحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع):

١٩٥ـ لأن أفعال العباد كلها: إما مخلوقة لله ـ تعالى ـ ابتداء، كما قال به الشيخ، أو بأن الله ـ تعالى ـ يوجد فيهم داعيًا، وبانضمامه تحصل الأفعال. وعلى الوجهين لايحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه، بالمعنى المذكور. فمعنى قوله: (ما حسنه الشرع): أنه لم يرد به نهي شرعي، تحريمًا أو تنزيهًا.

١٩٦ـ كفعل الله تعالى، والواجب، والمندوب، والمباح. وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم، وغير المكلف. وكذلك ما قال المصنف على «المواقف» القبيح: ما نهي عنه شرعًا. والحسن بخلافه. وقال في شرحه ـ للمختصر ـ: المباح عند أكثر أصحابنا، من قبيل الحسن. وفعل الله تعالى حسن أبدًا بالاتفاق. وأما فعل

البهائم، فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح، باتفاق الخصوم. وفعل الصبي مختلف فيه.

(وليس للفعل صفة حقيقية، أو اعتبارية، باعتبارها حسنًا أو قبحًا): كما قال بعض المعتزلة، كما مر.

(لو عكس، لكان الأمر بالعكس): أي كان ما هو حسن قبيحًا، وما هو قبيح حسنًا.

(وهو): أي الله.

(غير متبعض ولا متجزئ) لعله أراد بأحدهما الاشتمال على الأجزاء بالفعل، وبالآخر الانقسام الفرضي، والوهمي. وهما من خواص الأجسام والجسمانيات، وهو تعالى منزه عن ذلك.

(ولا حد له):

١٩٧ـ يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية، فإن الحد مركب من الذاتيات. ويمكن حمله على ما يرادف النهاية، وحينئذ يحمل التبعيض والتجزؤ على الأجزاء الخارجية والعقلية.

(ولا نهاية له): لأن النهاية من خواص المقادير. والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة، وتحريرها، كما لا يخفى، فإنه كثيرًا ما يذكر ما لا حاجة إليه، للعلم به مما سبق.

(صفاته واحدة بالذات): أي كل واحدة من صفاته الحقيقية، كالعلم، والقدرة، والإرادة واحدة بالذات.

١٩٨ـ واستدل عليه بأن القدرة مثلاً، لو تكثرت، لكانت مستندة إما إلى القادر، أو إلى الموجب، والأول محال؛ لاستلزامه التسلسل. ولأن صفاته تعالى قديمة، والقديم لا يستند إلى القادر المختار. وكذا الثاني، لأن نسبة الموجب إلى جميع

الأعداد على السواء، وليس صدور البعض أولى من بعض. وقد عرفت أن التحقيق: أن استناد القديم إلى القادر جائز، ولكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير، في الصفات التي هي مبادئ الاختيار. ولا يخفى أن تساوي جميع الأعداد ممنوع؛ لجواز أن يكون بعضها أولى من البعض في نفس الأمر، وإن لم يظهر لنا وجه الأولوية.

١٩٩ـ **(غير متناهية بحسب التعلق)**: لأن مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية. أما المعلومات فظاهر؛ لأنه تعالى يعلم الواجب والممكنات، والممتنعات بأسرها، وهي غير متناهية. وأما المقدورات، والمرادات؛ فلأن قدرته وإرادته لا تقفان عند حد، لا يمكن الزيادة عليه. فهي غير متناهية، بمعنى أنها لا تنتهي عند حد لا يمكن تجاوزه. قلت: لا حاجة في تعلق القدرة إلى ذلك، فإن جميع الممكنات مقدورة له، بمعنى أنه يصح منه فعل كل منها وتركه، فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى، وإن لم يكن اجتماعها في الوجود مقدوراً، بناء على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقًا. وأما في تعلق الإرادة. فيمكن أن يقال: الإرادة الأزلية قد تعلقت في الأزل بوجود الممكنات، كل منها في الوقت الذي يوجد فيه. فجميعها متعلق الإرادة دفعة واحدة، وإن كانت متعاقبة في الوجود، بحسب ما اقتضاه تعلق الإرادة، فلا حاجة فيه أيضًا إلى ذلك. ثم من البين أن لله تعالى صفات ذاتية، لا تتعلق بالغير، كالحياة والبقاء، ـ عند الشيخ الأشعري ـ، فلا يتصور فيها الحكم بـ «لا تناهي المتعلقات».

(فما وجد من مقدوراته قليل من كثير): لأن ما وجد منها متناه، ومقدوراته غير متناهية.

٢٠٠ـ بل لا نسبة بينها من النسب المقدارية.

(وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته): ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

٢٠١ـ **(ولله تعالى ملائكة)**: هي أجسام لطيفة، قادرة على التشكلات

المختلفة، لا تذكر، ولا تؤنث، كما ورد في الكتاب والسنة. والملائكة جمع ملاك على الأصل، لأن الهمزه كانت متروكة لكثرة الاستعمال. فلما جمعوها ردوها. و«التاء» لتأنيث الجمع، أو مقلوب مألك، من الألوكة، وهي الرسالة، سموا به، لأنهم وسائل بين الله وبين الناس **(ذوو أجنحة مثنى وثلاث ورباع)**: وكأن المراد تعدد الأجنحة، لا الحصر في هذه الأعداد.

٢٠٢ـ لما روي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه رأى جبريل ليلة المعراج، وله ستمائة جناح.

(منهم جبريل): وهو ملك مقرب يتعلق به إلقاء العلوم، وتبليغ الوحي.

(وميكائيل): يتعلق به تعيين الأرزاق.

(وإسرافيل): يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث.

(وعزرائيل): يتعلق به قبض الأرواح.

خصهم بالذكر، لزيادة فضلهم وشهرتهم.

(الكل واحد منهم): أي من الملائكة.

(مقام معلوم): في المعرفة، والقرب، والائتمار بأمر من أوامر الله تعالى. قيل إنهم لا يترقون، ولا ينزلون عن مقاماتهم، وهذا قول الحكماء، وبعض المتكلمين.

وقيل: إن الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾(١). لا تدل على نفي الترقي، وتجوز الترقي. وأنت تعلم أنه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام، ليلة المعراج. «لو دنوت أنملة لا حترقت». **(لا يَعْصُونَ اللهَ ما أمرهُم)**: في الماضي.

(ويفعلون ما يؤمرون): في المستقبل. وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه

---

(١) الصافات: ١٦٤.

السلام، من قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾(١) الآية. لم يكن على سبيل الاعتراض، بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها. ونسبة الإفساد والسفك إليهم ليس غيبة، كما توهم، بل لمثل ذلك. على أن الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد. وقولهم: (ونحنُ نُسبحُ بحمدكَ، ونقدّسُ لكَ) ليس من قبيل تزكية النفس والعجب، بل لتتمة تقرير الشبهة.

وأما إبليس فالأكثرون على أنه لم يكن من الملائكة، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾(٢). وما اشتهر من قصة «هاروت» و«ماروت» ليس مقبولاً عند كثير من المحققين. بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية: أن السبب في إنزالهما أن السحر قد فشا في ذلك الزمان، واشتغل الناس به، واستنبطوا أموراً غريبة منه، وكثر دعوى النبوة. فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلّما الناس أبواب السحر، حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة.

وقيل: إنهما رجلان سميا ملكين، لصلاحهما، ويؤيده قراءة الملكين ـ بالكسر ـ وما يقال: من أنهما كانا ملكين من أعظم الملائكة، علمًا وزهدًا، وديانة وشرفًا، فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم، وركب فيهما الشهوة، ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر. والزهرة، كانت فاجرة في الأرض، فواقعاها، بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم، وعلّماها الاسم الأعظم، الذي كانا يعرجان به إلى السماء، فتكلمت الزهرة بذلك الاسم، فصعدت إلى السماء، فمسخها الله تعالى، وصيّرها هذا الكوكب، ولم يقدر الملكان على الصعود، غير مقبول ولا معقول، لأن الفاجرة، كيف قدرت على الصعود إلى السماء، ومسخها الله تعالى، وجعلها كوكبًا مضيئًا ولم يقدر الملكان على الصعود، مع أنهما كانا يعلمان الاسم الأعظم الذي به صعدت الفاجرة، بل هما علماها؟! فسياق هذه القصة يشهد بكذبها. وليس في

---

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) الكهف: ٥٠.

كتاب الله تعالى، ولا سنة رسول الله، ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ما يدل على صدقها.

(والقرآن): وكذا سائر الكتب الإلهية **(كلام الله غير مخلوق)**: لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام. «القرآن كلام الله غير مخلوق».

٢٠٣ـ والأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم، وتواترنقل ذلك عنهم. ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام، حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء، لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علمًا ضروريًا، برسالتهم من الله تعالى في تبليغ أحكامه، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة حال تحديهم، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام. ثم تثبت صفة الكلام بقولهم.

٢٠٤ـ ولا خلاف بين أهل الملة، في كونه تعالى متكلمًا، لكن اختلفوا. في تحقيق كلامه، وحدوثه وقدمه. وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة. وهما: كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فقديم، فكلام الله قديم، وكلام الله مركب من حروف وأصوات، مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث. فكلام الله تعالى حادث. اضطروا إلى القدح في أحد القياسين، ضرورة امتناع أحد النقيضين، فمنع كل طائفة بعض المقدمات. فالحنابلة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى: حروف وأصوات، وهي قديمة. ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة، فهو حادث. بل قال بعضهم: بقدم الجلد، والغلاف. قلت: فما بالهم لم يقولوا، بقدم الكاتب، والمجلِّد، وصانع الغلاف؟! وقيل: إنهم امتنعوا من إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب، واحترازًا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسي. كما قال بعض الأشاعرة: إن كلامه تعالى ليس قائمًا بلسان أو قلب، ولا حال في مصحف، أولوح، وامتنع عن إطلاق القول بحدوث كلامه، وإن كان المراد هو اللفظي؛ رعاية للأدب واحترازًا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام الأزلي.

والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه، وأنه مؤلف من أصوات وحروف، وهو قائم

بغيره. ومعنى قوله متكلمًا، عندهم، أنه موجد لتلك الحروف والأصوات في الجسم، كاللوح المحفوظ، أو كجبريل، أو النبي عليه السلام، أو غيرهم، كشجرة موسى. فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات صفة الله تعالى.

والكرامية لما رأوا أن مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدليل، وأن ما التزمه المعتزلة، من كون كلامه تعالى صفة لغيره، وأن معنى كونه تعالى متكلمًا: كونه خالقًا للكلام في الغير، مخالف للعرف واللغة، ذهبوا إلى أن كلامه صفة له، مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة، القائمة بذاته تعالى. فهم منعوا أن كل ما هو صفة له، فهو قديم.

والأشاعرة قالوا: كلامه ـ تعالى ـ معنى واحد بسيط، قائم بذاته تعالى، قديم. فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات.

٢٠٥ـ ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة، في حدوث الكلام اللفظي، وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه.

٢٠٦ـ وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضًا قديمة، وأفرد في ذلك مقالة، وذكر فيها أن لفظ «المعنى» يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على القائم بالغير. والشيخ لما قال: الكلام هو: «المعنى النفسي»، فهم الأصحاب منه أن مراده به: مدلول اللفظ، وهو القديم عنده، وأما العبارات، فإنما تسمى كلامًا مجازًا، لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة، على مذهبه، ولكنها ليست كلامًا له تعالى حقيقة.

وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة. وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة، وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى. إلى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين في الأحكام الدينية. فيجب

حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني. فيكون الكلام النفسي عنده أمرًا شاملاً، لـ «اللفظ» و «المعنى» جميعًا، قائمًا بذاته تعالى.

(وهو المكتوب في المصاحف، المقروء بالألسن، المحفوظ في الصدور.

والمكتوب غير الكتابة، والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ):

٢٠٧ـ وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه: إن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة. والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام، دون نفس الكلام، جمعًا بين الأدلة. وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول. وقد قيل: إن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في «نهاية الإقدام». وبعضهم أنكره.

٢٠٨ـ **أما أولاً**: فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد، وليس بأمر ولا نهي ولا خبر. وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق. وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي، وإنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف. وأما ثانيًا: فلأن كون الحروف والألفاظ، قائمة بذات الله تعالى، من غير ترتب، يفضي إلى كون الأصوات، مع كونها أعراضًا سيالة، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة. وهو سفسطة من قبيل أن الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها. وأما ثالثًا: فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ، وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء، وعدم اجتماعها، بسبب قصور الآلة. فنقول: هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة، فلا يكون القائم به تعالى من جنس الألفاظ. وإن لم يوجب ـ وكان ما يقوم بالقارئ، وما يقوم بذاته تعالى، حقيقة واحدة، والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه، اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة ـ كان بعض صفاته الحقيقة له تعالى، مجانسًا لصفات المخلوق. وأما رابعًا: فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد وهم، فإن تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين، كلام الله، إنما هو إذا اعتقد

أنه من مخترعات البشر. أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله، بمعنى أنه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته، فلا يجوز تكفيره أصلاً. كيف... ؟ وهو مذهب أكثر الأشاعرة، ما خلا المصنف وموافقيه. وما علم من الدين، من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة، إنما هو بمعنى كونه دالاً على ما هو كلام الله حقيقة، لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى. وكيف يدعي أنه من ضروريات الدين؟ مع أنه خلاف ما نقله الأصحاب؟. وكيف يزعم أن هذا الكم الغفير من الأشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم؟ حاشاهم من ذلك!.

٢٠٩ـ **وأما خامسًا**: فلأن الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ، بل ترجع إلى الملفوظ. كيف... ؟ وبعضها مما لا يتعلق النسخ فيه باللفظ، كما نسخ حكمه، وبقيت تلاوته.

٢١٠ـ ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة، هي: أن مبدأ الكلام النفسي، فينا، صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود. وهذه الصفة ضد الخرس، وهي مبدأ الكلام النفسي. وهي غير العلم، فإنها قد تتخلف عن العلم، فإن كلام الغير معلوم لنا، فقد تعلق به علمنا، ولم تتعلق به تلك الصفة منا، فليس كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا، لا غير. وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير.

وإذا تمهد ذلك، فنقول: كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الأزلي، بصفته الأزلية، التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها، وهذه الصفة قديمة، وتلك الكلمات المرتبة أيضًا، بحسب وجودها العلمي، أزلية أيضًا، بل الكلمات ـ والكلام مطلقًا، كسائر الممكنات ـ أزلية بحسب وجودها العلمي، وليس كلام الله تعالى، إلا ما رتبه الله تعالى بنفسه، من غير واسطة، والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي، حتى يلزم حدوثها. وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي. وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب

المنقولة، مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة، من كون كلام الله تعالى قائمًا بغيره. وعلى مذهب الكرامية، من كونه تعالى محلاً للحوادث. وعلى مذهب الحنابلة؛ من قدم الحروف والأصوات، مع بداهة تعاقبها وتجددها. وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الأشاعرة، من أن الألفاظ والحروف، ليست كلام الله تعالى، بل معانيها. وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من أن الأصوات ـ مع كونها من الأعراض السيالة ـ قائمة بذاته تعالى، من غير ترتيب. والترتيب فينا لقصور الآلة، فإنه يؤدي إلى سفسطة ظاهرة. ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف، على متقدمي الأشاعرة، من المحذورات، فإن المتحدى به حينئذ كلام الله تعالى. وإنكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى، يكون كإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ، كلام الحافظ، فيكون كفرًا، في حق القرآن. إذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله، إلا أن ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي. ولعل المتأمل الصادق، من رفض التعصب والجدال، يشهد بحقيقة هذا المقال.

٢١١ـ **(وأسماء الله تعالى توقيفية)**: أي لا يجوز إطلاق اسم عليه، ما لم يرد به إذن الشارع. قال في «المواقف» وشرحه: (ليس الكلام في الأسماء الأعلام الموضوعة في اللغات. وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال. فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بها. جاز الإطلاق عليه تعالى، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن الشارع أو لم يرد. وكذلك الحال في الأفعال. وقال القاضي أبو بكر، من أصحابنا: كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه، بلا توقيف، إذا لم يكن إطلاقه موهمًا لما لا يليق بكبريائه. فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه تعالى لفظ: (العارف)؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ: (الفقيه)؛ لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعر بسابقية الجهل، ولا لفظ (العاقل)؛ لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي، ولا لفظ (الفطن)؛ لأن الفطانة سرعة لإدراك ما يراد عرضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ(الطبيب)؛ لأن الطب يراد به علم مأخوذ من

التجارب. إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع من إيهام ما لا يسوغ في حقه تعالى. وقد يقال: لابد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم، حتى يصح الإطلاق بلا توقيف. وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أنه لابد من التوقيف، وهو المختار، للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلاً؛ لعظم الخطر في ذلك. فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لابد من الاستناد إلى إذن الشارع). انتهى.

قلت: وذهب الإمام الغزالي إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه ـ تعالى ـ به، على طريق التوصيف دون التسمية؛ لأن إجراء الصِفة إخبار بثبوت مدلولها، فيجوز عند ثبوت المدلول، إلا المانع، بخلاف التسمية، فإنها تصرف في المسمى.

٢١٢ـ ولا ولاية عليه، إلا للأب والأم، ومن يجري مجراهما. وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه. هذا كلامه، ويشكل ذلك بلفظ:

٢١٣ـ خداي وتكري وأمثالهما، في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير.

٢١٤ـ اللهم إلا أن يقال: أن لفظ خداي، معناه خود آينده. أي الموجود بذاته. وحينئذ يكون مرادفًا لواجب الوجود، كما ذكره الإمام الرازي في بعض تصانيفه.

٢١٥ـ ويقال بمثل ذلك في سائر أسمائه، بحسب سائر اللغات، إن أمكن. وأما إطلاق واجب الوجود، وصانع العالم، وأمثالهما، فالظاهر أنه بطريق التوصيف، لا بطريق التسمية.

(والمعاد): أي الجسماني، فإنه المتبادر عند أهل الشرع، إذ هو الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره.

(حق): بإجماع أهل الملل الثلاث. وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا

الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾(١). قال المفسرون: نزلت هذه الآية في أبي بن خلف، خاصم النبي صلى الله عليه وسلم، وأتاه بعظم قد أرم وبلي، قبضه ففتته بيده، وقال: يا محمد: أترى الله يحيي هذا بعد ما أرم؟! فقال صلى الله عليه وسلم: «نعم ويبعثك، ويدخلك النار». وهذامما يقطع عرق التأويل بالكلية، ولذلك قال الإمام: الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وبين إنكار الحشر الجسماني.

٢١٦ـ قلت: ولا الجمع بين القول بقدم العالم ـ على ما يقول به الفلاسفة ـ وبين الحشر الجسماني أيضًا. لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية، فيستدعي حشرها جميعًا أبدانًا غير متناهية، في أمكنة غير متناهية. وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان، وباعترافهم.

(تحشر الأجساد، وتعاد فيها الأرواح): بإعادة البدن المعدوم بعينه، عند بعض المتكلمين، بل أكثرهم. أو بأن يجمع الأجزاء المتفرقة، كما كانت أولاً، عند بعضهم، وهم الذين ينكرون جواز إعادة المعدوم، موافقة للفلاسفة، وهم يدعون بداهة استحالته، ويزعمون إقامة الدلائل للتنبيه عليها.

٢١٧ـ منها ما ذكره ابن سينا، في «التعليقات»: «إنه إذا وجد الشيء وقتًا ما، ثم لم يعدم، واستمر وجوده في وقت آخر، وعلم ذلك، أو شوهد، علم أن الوجود واحد. وأما إذا أعدم، فليكن الوجود السابق (أ)، وليكن المعاد الذي حدث (ب)، وليكن المحدث الجديد (ج)، وليكن (ب) كـ (ج)، في الحدوث، والموضوع، والزمان، وغير ذلك، ولا يخالفه إلا بالعدد، فلا يتميز (ب) عن (ج)، في استحقاق أن يكون (أ) منسوبًا إليه دون (ج)، فإن نسبة (أ) إلى أمرين متشابهين من كل وجه، إلا في النسبة التي ينتظر هل يمكن أن يختلفا فيها أو لا يمكن؟. لكنهما إذا لم يختلفا فيها، فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر. فإن قيل: إنما

---

(١) يس: ٧٧ـ٧٩.

هو أولى لـ (ب) دون (ج)، لأنه كان لـ (ب) دون (ج). فهو نفس هذه النسبة، وأخذ المطلوب في بيان نفسه. بل يقول الخصم: إنما كان لـ (ج).

٢١٨ ـ بل إذا صح مذهب من يقول: «إن الشيء: يوجد فينعدم، من حيث هو موجود. ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتًا. ولم ينعدم من حيث هو ذات. ثم أعيد إليه الوجود. أمكن أن يقال بالإعادة، إلى أن يبطل من وجوه أخرى. وإذا لم يسلم ذلك، ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتًا ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقًا لأن يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر. بل: إما أن يكون كل منهما معادًا، أولا يكون كل واحد منهما معادًا. وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما، غير نفسه مع الآخر، فإن استمر موجودًا واحدًا، وذاتًا ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم، موجودًا، أو ذاتًا، شيئًا واحدًا. وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين. فإذا فقد استمراره في نفسه، ذاتًا واحدة، بقيت الاثنينية الصرفة، لا غير» هذا كلامه.

٢١٩ ـ وربما يخالج الأوهام أنه إذا عدم في الخارج، يبقى في نفس الأمر، بحسب وجوده في الذهن، فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود، كما لو كان ثابتًا في العدم. ووجه التقصي أن الموجود في الذهن ـ بالحقيقة ـ هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية. واتحادها مع الوجود الخارجي، بمعنى أنها بعد التجريد، عينه، فليست إياه مطلقًا بالفعل. وأيضًا كما أن المعدوم موجود في الذهن، كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضًا. فليست نسبة الوجود الثاني، إلى المعدوم السابق الوجود أولى من نسبته إلى المبدإ المفروض، فتأمل، فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق.

٢٢٠ ـ ومنها أنه لو أعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، فإن الوجود سابقًا ولاحقًا شيء واحد. وأورد عليه أن اللازم تخلل العدم بين وجود الشيء الواحد، واستحالته أول المسألة. ولا يخفى عليك أن معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقًا، عبارة عن كون وجود الشيء الأول متقدمًا على وجود الشيء الثاني.

واعتبر ذلك بالدور، فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، بمعنى أن يكون وجوده مثلاً متقدمًا على وجود نفسه. فلو أعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه. فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه، تقدمًا ذاتيًا ـ كما يلزم في الدور ـ يحكم ببطلان تقدمه على نفسه، تقدمًا زمانيًا. وإذا استحالت إعادة المعدوم، تعين الوجه الثاني، وهو أن تكون الإعادة بجميع الأجزاء المتفرقة، وتأليفها، كما كانت أولاً.

٢٢١ ـ لا يقال: لو ثبت استحالة إعادة المعدوم، لزم بطلان الوجه الثاني أيضًا، لأن أجزاء البدن المشخص، كبدن زيد مثلاً، وإن لم يكن له جزء صوري، لا يكون بدن زيد إلا بشرط اجتماع خاص، وشكل معين. فإذا تفرق أجزاؤه، وانتفى الاجتماع والشكل المعينان، لم يبق بدن زيد. ثم إذا أعيد: فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل، بعينهما، أو لا، وعلى الأول: يلزم إعادة المعدوم، وعلى الثاني: لا يكون المعاد بعينه هو البدن الأول، بل مثله، وحينئذ يكون تناسخًا. ومن ثم قيل: «ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ». لا نقول: إنما يلزم التناسخ، لو لم يكن البدن المحشور مؤلفًا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وأما إذا كان كذلك فلا يستحيل إعادة الروح إليه، وليس ذلك من التناسخ، وإن سمي مثل ذلك تناسخًا كان مجرد اصطلاح، فإن الذي دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر، لا يكون مخلوقًا من أجزاء بدنه، وأما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الأصلية بعينها، مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق، فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني. وكون الشكل، والاجتماع، بالشخص، غير الشكل الأول، والاجتماع السابق، لا يقدح في المقصود، وهو حشر الأشخاص الإنسانية، بأعيانها. فإن زيدًا مثلاً شخص واحد، محفوظ وحدته الشخصية، من أول عمره إلى آخره، بحسب العرف والشرع، ولذلك يؤخذ شرعًا وعرفًا، بعد التبدل، بما لزمه قبله. فكما لا يتوهم أن في ذلك تناسخًا، لا ينبغي أن يتوهم في هذه الصورة أيضًا. وإن كان الشكل الثاني مخالفًا للشكل الأول، كما ورد في الحديث: «إنه

يحشر المتكبرون، كأمثال الذر، وإن ضرس الكافر مثل أحد. وإن أهل الجنة جرد، مرد، مكحولون».

والحاصل أن المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس إلى بدن، هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف. ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تقدح في الوحدة، بحسب العرف والشرع، ولا تقدح في كون المحشور، هو المبدأ، فافهم ذلك.

٢٢٢ - واعلم أن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به، ويكفر منكره.

* * *

وأما المعاد الروحاني أعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية، فلا يتعلق التكليف باعتقاده، ولا يكفر منكره، ولا منع شرعًا ولا عقلاً من إثباته. قال الإمام في بعض تصانيفه: «أما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معًا، فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات. والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن. لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم القدس، لا يمكنه أن يلتفت إلى شيء من اللذات الجسمانية. ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية. وإنما تعذر هذا الجمع، لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت، واستمدت من عالم القدس والطهارة، قويت وكملت. فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين. ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادة».

قلت: سياق هذا الكلام مشعر بإثبات الروحاني، إنما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة. فإثباته ليس من المسائل الكلامية. وهذا، كما أن الرئيس أبا علي - مع إنكاره المعاد الجسماني - على ما بسطه في كتاب «المبدإ والمعاد»، وبالغ

فيه، وأقام الدليل - بزعمه - على نفيه، قال في كتاب «النجاة» و «الشفاء». «إنه يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث. وخيراته وشروره معلومة، لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا محمد - عليه الصلاة والسلام - حال السعادة والشقاوة، التي بحسب البدن.

ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة، الثابتان بالقياس إلى نفس الأمر. وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن. . ».

وسياق هذا الكلام مشعر بأن إثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة، بل من حيث الشريعة، فإن التمسك بالدليل النقلي ليس من وظائف الفلسفة، فلا يتوهم أن إثباته من المسائل الحكمية. بل هو أراد أن يجمع بين الفلسفة والشريعة.

(وكذا المجازاة والمحاسبة): لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب، والحكمة في الحساب، مع أنه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد، أن تظهر فضائل المتقين ومناقبهم، وفضائح العصاة ومثالبهم، على أهل العرصات، تتميمًا لمسرة الأولين، وحسرة الآخرين.

(والصراط حق): للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة، وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق من الشعرة، وأحد من السيف، يجوز عليه جميع الخلائق، من المؤمنين والكافرين. وعلى ذلك حمل قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا﴾(١). وأنكره كثير من المعتزلة - منهم القاضي عبد الجبار - متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك. فإيجاده عبث، وإن أمكن ففيه تعذيب الأنبياء والصالحين، ولا عذاب عليهم يوم القيامة. ورد بأن العبور عليه أمر ممكن، بحسب الذات. غايته أنه

---

(١) مريم: ٧١.

محال عادي، والأنبياء والأتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب، فمنهم كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، إلى آخر ما ورد في الحديث.

(والميزان حق): وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال. وليس علينا البحث عن كيفيته، بل نؤمن به، ونفوض كيفيته إلى الله تعالى. وقيل: توزن به صحائف الأعمال. وقيل تجعل الحسنات أجسامًا نورانية، والسيئات أجسامًا ظلمانية. وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة: وهي أن الأعمال أعراض، وقد عدمت، فلا يمكن إعادتها، وعلى تقدير إعادتها، لا يمكن وزنها، وعلى تقدير إمكانه، مقاديرها معلومة لله تعالى، فوزنها عبث. ووجه الاندفاع ظاهر. والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب، على أنه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة، فإن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض، ولا يجب عليه شيء.

والميزان عند بعض السلف واحد، له كفتان ولسان وساقان. وروى في الحديث، وذكره بلفظ الجمع، في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾(١). للاستعظام. وقيل: لكل مكلف ميزان.

(وخلق الجنة والنار): أي هما مخلوقتان الآن، لقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾(٢). ﴿واتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾(٣)، ولقصة آدم وحواء، ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما، والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع، وتحت العرش، لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾(٤). وقوله عليه السلام: «سقف الجنة عرش الرحمن»، «وإن النار تحت الأرضين».

وقالت المعتزلة: إنهما ليستا مخلوقتين الآن، بل يخلقان يوم الجزاء، لأنهما لو كانا موجودين، فإما في عالم الأفلاك، أو في عالم العناصر، أو في عالم آخر،

---

(١) الأنبياء: ٤٧.

(٢) آل عمران: ١٣٣.

(٣) آل عمران: ١٣١.

(٤) النجم: ١٤، ١٥.

والكل باطل. أما الأولان: فلأنه ورد في التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات والأرضين، فكيف توجد الجنة والنار معًا فيهما؟. وأما الثالث: فلأنه يستلزم الخلاء بينهما. والجواب: امتناع الخلاء. وعلى تقدير التسليم يمكن أن تكون الفرجة مملوءة بجسم آخر. قلت: إذا كانت الجنة فوق السموات السبع، وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث، يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير إشكال. وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح، والحكمة في خلق الجنة والنار: المجازاة بالثواب والعقاب، وذلك غير واقع قبل القيامة، إجماعًا من المسلمين، فلا فائدة في خلقهما الآن، فيكون ممتنعًا. والجواب: إنه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا. ولئن سلمنا، فلا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة، ولئن سلم، فلا نسلم أنه غير واقع قبل يوم القيامة، إذ قد ورد في الحديث، أنه يفتح للمؤمن في قبره باب إلى الجنة، وللكافر باب إلى النار، وأن المؤمن يصل إليه من روح الجنة، والكافر يصل إليه المكروه من النار.

(ويخلد أهل الجنة في الجنة).

وأما **(الكافر)**: فيخلد **(في النار)**: مطلقًا. وقال الجاحظ، وعبد الله العنبري: إن دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند، دون المبالغ في الاجتهاد، الساعي بقدر وسعه، ولم يهتد إليه، إذ لا تقصير منه، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها. وفي «المنقذ» للإمام حجة الإسلام كلام يقرب منه بعض القرب. والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على أن الكفار كلهم مخلدون في النار، وعلى أن المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة، بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية، أو يعفى عنهم.

وأما الأطفال، فالجمهور على أن أطفال المشركين في النار، لما روى أن خديجة رضي الله عنها، سألت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن أطفالها الذين ماتوا في

الجاهلية، فقال: وهم في النار. وقيل: من علم الله منه الإيمان والطاعة، على تقدير بلوغه، ففي الجنة، ومن علم الله منه الكفر والعصيان، ففي النار. قال النووي، في «شرح صحيح مسلم»: «الصحيح أن أطفال المشركين من أهل الجنة». وقالت المعتزلة: إنهم لا يعذبون، بل هم خدام أهل الجنة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾⁽¹⁾. ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾. قلت: هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة، فلا بد لهم من دليل آخر.

(ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار): وإن مات بلا توبة، خلافًا للمعتزلة والخوارج.

(بل يخرج آخرًا إلى الجنة): تفضلا لا وجوبا. والدليل على عدم خلوده في النار، قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾⁽³⁾. والإيمان خير، ورؤيته لاتكون قبل دخول النار إجماعًا، فتكون بعد خروجه، فلا يكون مخلدًا فيها. ولقوله عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة». والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل، جمعًا بين الآيات، فإن الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل، أعم من أن يكون معه الدوام أو لا.

وقالت المعتزلة: إن صاحب الكبيرة، إن لم يتب، ليس مؤمنًا ولا كافرًا. وقالت الخوارج: إنه ليس بمؤمن، بل مرتكب الذنب مطلقًا ـ صغيرة كانت أو كبيرة ـ كافر.

واختلفت العلماء في تعريف الكبيرة، فقيل: ما قرن به حد، وهو قاصر. وقيل: ما قرن به حد، أو لعن، أو تعزير، أو وعيد، بنص الكتاب أو السنة، أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة، أو أكثر منه، أو أشعر بتهاون المرتكب بالدين إشعارًا مثل إشعار أصغر الكبائر. كما لو قتل رجلاً مؤمنًا، يعتقد

---

(١) الأنعام: ١٦٤.

(٢) يس: ٥٤.

(٣) الزلزلة: ٧.

أنه معصوم الدم، فظهر أنه يستحق دمه. أو وطئ زوجته وهو يظن أنها أجنبية. وقال الروياني، من أصحاب الشافعي، هذه الأمور: وقتل النفس بغير الحق، والزنا، واللواطة، وشرب الخمر، والسرقة، وأخذ المال غصبًا، والقذف، وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر، وشرط في الغصب أن يبلغ دينارًا، وضم إليها شهادة الزور، وأكل الربا، والإفطار في نهار رمضان بلا عذر، واليمين الفاجرة، وقطع الرحم، وعقوق الوالدين، والفرار يوم الزحف، وأكل مال اليتيم، والخيانة في الكيل والوزن، وتقديم الصلاة على وقتها، وتأخيرها عن وقتها بلا عذر، وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي - صلى الله عليه وسلم - عمدًا، وسب الصحابة، وكتمان الشهادة بلا عذر، وأخذ الرشوة، والقيادة بين الرجال والنساء، والسعاية عند السلطان، ومنع الزكاة، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع القدرة، ونسيان القرآن بعد تعلمه، وإحراق الحيوان بالنار، وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب، واليأس من رحمة الله، والأمن من مكر الله، وإهانة أهل العلم وحملة القرآن، وأكل لحم الخنزير. وفي وجه تأخير صلاة واحدة إلى أن تخرج من وقتها، ليس بكبيرة، وإنما ترد الشهادة به لو اعتاده.

(والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة): والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم، والستر عليه بعدم المؤاخذة.

(جائز): لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾(١) وليس المراد بعد التوبة، لأن الكفر بعد التوبة أيضًا كذلك، فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران، وما أثبت له.

(والشفاعة): لدفع العذاب، ورفع الدرجات.

(حق لمن أذن له الرحمن): من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والمؤمنين

---

(١) النساء: ٤٨.

بعضهم لبعض، لقوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ لاَّ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾(١) وقوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾(٢)؟.

وعند المعتزلة، لما لم يجز العفو عن الكبائر، بدون التوبة، لم تجز الشفاعة له. وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم، قبل التوبة وبعدها، فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات.

(وشفاعة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأهل الكبائر من أمته): لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادّخرتُ شفاعتي لأهلِ الكبائر من أمتي». وهو حديث صحيح. وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في إنكارهم الشفاعة لأهل الكبائر، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾(٣). وأجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الأشخاص والأحوال. ولئن سلم، يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة.

(وهو مشفع فيهم): أي مقبول الشفاعة، قيل هو ـ صلى الله عليه وسلم ـ مشفع في جميع الإنس والجن، إلا أن شفاعته في الكفار، لتعجيل فصل القضاء، فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة. وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات. فشفاعته ـ عليه السلام ـ عامة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾(٤).

(ولا يرد مطلوبه): لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾(٥). ولما روي في الحديث: «إن الله تعالى يقول له: اشفع تشفع، وسل تعط» وهو ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يرضى إلا بإخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان من النار. وهذا هو الشفاعة الكبرى، الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به.

---

(١) طه: ١٠٩.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) البقرة: ٤٨.

(٤) الأنبياء: ١٠٧.

(٥) الضحى: ٥.

(وعذاب القبر): للمؤمنين الفاسقين، وللكافرين.

(حق): لقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾⁽١⁾. وقوله ـ تعالى ـ على سبيل الحكاية: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾⁽٢⁾. والمراد بـ (الإماتتين) و (الإحياءين) الإماتة الأولى، ثم الإحياء في القبر، ثم الإماتة فيه أيضًا، بعد سؤال منكر ونكير، ثم الإحياء للحشر، ولقوله عليه السلام: «إن أحدكم إذا مات، عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة، فمن الجنة، وإن كان من أهل النار، فمن النار. فيقال: هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة». وقوله صلى الله عليه وسلم: «استنزهوا عن البول، فإن عامة عذاب القبر منه». وقوله عليه السلام: «القبر إما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران». ونقل العلامة التفتازاني، عن السيد أبي شجاع: «إن الصبيان يسألون، وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام». وقيل: إن الأنبياء لا يسألون؛ لأن السؤال ـ على ما ورد في الحديث ـ: وعن ربه، وعن دينه، وعن نبيه. ولا يعقل سؤال النبي عليه السلام، عن نفس النبي عليه السلام. وأنت خبير بأنه لا يدل على عدم السؤال مطلقًا، بل يدل على عدم السؤال عن نبيه فقط. وذلك أيضًا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر.

واختلف الناس في عذاب القبر. فأنكره قوم بالكلية، وأثبته آخرون، ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من أثبت التعذيب، وأنكر الإحياء، وهو خلاف العقل، وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل؛ بل قال: تجمع الآلام في جسده فإذا حُشر حسن بها دفعةً، وهذا إنكار لعذاب القبر بالحقيقة، ومنهم من قال بإحيائه، لكن من غير إعادة الروح، ومنهم من قال بالإحياء وإعادة الروح معًا، ولا يلزم أن يرى أثر الحياة فيه، حتى إن المأكول في بطن الحيوانات يحيا ويسأل وينعم ويعذب. ولا ينبغي أن ينكر، لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر، قادر على إخفاء العذاب والنعيم.

---

(١) غافر: ٤٦.

(٢) غافر: ١١.

قال الإمام الغزالي في «الإحياء»: «اعلم أن لك ثلاثة مقامات في التصديق بأمثال هذا: أحدها ـ وهو الأظهر، والأصح، والأسلم ـ أن تصدق بأن الحية مثلاً موجودة تلدغ الميت، ولكنا لا نشاهد ذلك، فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتية. وكل ما يتعلق بالآخرة، فهو من عالم الملكوت. ألا ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل، وما كانوا يشاهدونه. ويؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم يشاهد. فإن كنت لا تؤمن بهذا، فتصحيح الإيمان بالملائكة والوحي، أهم عليك. وإن آمنت به، وجوزت أن يشاهد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ما لا تشاهده الأمة، فكيف لا تجوز هذا للميت؟!.

المقام الثاني: أن تتذكر أمر النائم، فإنه يرى في منامه حية تلدغه، وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح. ويعرق جبينه. وقد ينزعج من مكانه. كل ذلك يدركه من نفسه، ويتأذى به، كما يتأذى اليقظان، وهو يشاهده، وأنت ترى ظاهره ساكنًا، ولا ترى حواليه حية، والحية موجودة في حقه، والعذاب حاصل له، ولكنه في حقك غير مشاهد. وإذا كان العذاب ألم اللدغ، فلا فرق بين حية تتخيل، أو تشاهد.

المقام الثالث: أن تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم، بل الذي يلقاك منها هو السم، ثم السم ليس هو الألم، بل عذابك بالأثر الذي يحصل فيك من السم. فلو حصل مثل ذلك الأثر، من غير سمٍ، لكان ذلك العذاب قد توفر. وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب، إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة. والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات، في النفس، عند الموت. فيكون آلامها، كآلام لدغ الحيات، من غير وجود الحيات.

فإن قلت: ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة؟ فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول، وأنكر ما بعده. ومنهم من أنكر الأول، وأثبت الثاني. ومنهم من لم يثبت إلا الثالث. وإنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار، أن كل ذلك في حيز الإمكان، وأن من ينكر ذلك، فهو لضيق حوصلته، وجهله باتساع

قدرة الله تعالى. وعجائب تدبيره. فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به، ولم يألفه. وذلك جهل وقصور. بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة، والتصديق بها واجب، ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع الثلاثة، ورب عبد يجتمع عليه النوعان، ورب عبد يجتمع عليه الأنواع الثلاثة. هذا هو الحق فصدق به».

(وسؤال منكر ونكير حق): لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا قبر الميت، أتاه ملكان، أسودان، أزرقان، يقال لأحدهما: منكر، وللآخر: نكير، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟. فإن كان مؤمنًا، فيقول: هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله. فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول هذا. ثم يفتح له في قبره سبعون ذراعًا في سبعين، ثم ينور له فيه. ثم يقال له: نم. فيقول: أرجع إلى أهلي فأخبرهم، فيقولان: نم، كنوم العروس، الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك.

وإن كان منافقًا، فيقول: سمعت الناس يقولون قولاً فقلت مثلهم، لا أدري، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول ذلك، فيقال للأرض التامي عليه، فتلتام عليه فتختلف أضلاعه. فلا يزال فيه معذبًا. حتى يبعثه الله - تعالى - من مضجعه ذلك».

وأنكر الجبائي، وابنه، والبلخي، تسمية الملكين: (منكرًا) و(نكيرًا)، وقالوا: إنما (المنكر) ما يصدر عن الكافر، عند تلجلجه، إذا سئل، و(النكير) إنما هو تقريع الملكين له. وهو خلاف ظاهر الحديث. والأحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه، وسؤال الملكين، أكثر من أن تحصى، بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر، وإن كان كل واحد منها خبر الآحاد. واتفق عليه السلف الصالح، قبل ظهور المخالفين. وأنكره مطلقًا ضرار بن عمرو، وبشر المريسي، وأكثر متأخري المعتزلة، وبعض الروافض، متمسكين بأن الميت جماد، فلا يعذب. وما سبق حجة عليهم. . ومن تأمل عجائب الملك والملكوت، وغرائب صنعه تعالى، لم يستنكف عن قبول أمثال هذا، فإن للنفس نشأة، وهي في كل نشأة تشاهد صورًا تقتضيها

تلك النشأة، فكما أنا نشاهد في المنام صوراً لا نشاهدها في اليقظة، كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن أموراً لم نكن نشاهدها في الحياة. وإلى ذلك يشير قول من قال: «الناس نيام، فإذا ماتوا، انتبهوا».

(وبعثة الرسل): جمع رسول، وهو من أرسله الله تعالى إلى الخلق ليدعوهم إليه بالأوامر والنواهي الشرعية.

(بالمعجزات): جمع معجزة، وهي أمر يظهر بخلاف العادة، على يد من يدعي النبوة، عند تحدي المنكرين، على وجه يدل على صدقه، ولا يمكنهم معارضته. ولها سبعة شروط: الأول: أن يكون فعل الله تعالى، أو ما يقوم مقامه من التروك. الثاني: أن يكون خارقًا للعادة. الثالث: أن تتعذر معارضته. الرابع: أن يكون مقرونًا بالتحدي، ولا يشترط التصريح بالدعوى، بل تكفي قرائن الأحوال. الخامس: أن يكون موافقًا للدعوى، فلو قال: معجزتي: أن أحيي ميتًا، ففعل خارقًا آخر، لم يدل على صدقه. السادس: أن لا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبًا له، فلو قال: معجزتي: أن ينطق هذا الذئب، فنطق الذئب فكذبه، لم يعلم صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه. بخلاف ما لو قال: معجزتي أن يحيي الله هذا الميت، فأحياه فكذبه، فإن الصحيح أنه لا يخرج عن المعجزة؛ لأن الإحياء معجزة، وهو غير مكذب، وإنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه، وهو بعد الإحياء مختار في تصديقه وتكذيبه، فلا يقدح تكذيبه. السابع: أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى، بل مقارنة لها، أو متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله. والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات.

(من لدن آدم، إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، حق): أما النبوة حق، فبالآية الدالة على أنه أمر ونهي، مع القطع بأنه لم يكن في زمانه نبي آخر، فهو بالوحي، لا غير. وكذا السنة والإجماع، فإنكار نبوته، على ما نقل عن بعض البراهمة، كفر.

واعلم أن السمنية وأكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقًا. وبعض البراهمة قالوا

بنبوة آدم عليه السلام فقط. والصابئة بنبوة شيث وإدريس فقط. وبعض اليهود بإنكار نبوة غير موسى، على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم. وجمهور اليهود، والمجوس، والنصارى، ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين، صلى الله عليه وسلم. وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته إلى غير العرب، وهو خلاف النص، حيث قال الله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾(١) ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ**﴾(٢).

وما قيل: إن الاحتياج إلى النبي ـ عليه السلام ـ كان مختصًا بالعرب، لفشو الشرك فيهم، دون أهل الكتاب، فاسد؛ فإنهم لاختلال دينهم، بالنسخ والتحريف، كانوا في ضلال مبين.

(ومحمد صلى الله عليه وسلم، خاتم الأنبياء): أما نبوته؛ فلأنه ادعى النبوة، وأظهر الخوارق، وكلاهما بلغ حد التواتر. على أن القرآن الكريم ـ الذي أوحي إليه ـ موجود محفوظ. وقد دعا المخالفين مرارًا عديدة إلى المعارضة بإتيان أقصر سورة من مثله، فلم يقدروا عليه، وعدلوا عن المعارضة بالحروف، إلى المضاربة والمقارعة بالسيوف. ولم يأت من زمنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى هذا الزمان واحد بمثله، ولا بما يدانيه. فسواء كان إعجازه للأسلوب البديع، والتأليف العجيب، المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم، في المطالع والمقاطع، كما ذهب إليه بعض المتكلمين. أو لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة، بحيث لا يقدر البشر على مثله، كما ذهب إليه الجمهور. أو لمجموع الأمرين، كما قاله القاضي. أو لصرف الله تعالى إياهم عن المعارضة مع القدرة، كما ذهب إليه النظام، وإن كان من سخيف الكلام. أو صرفهم، بأن سلبهم العلوم التي يحتاجون إليها في المعارضة. يثبت نبوته صلى الله عليه وسلم.

على أن المعجزات المغايرة للقرآن، وإن لم يتواتر كل منها، فالقدر المشترك بينها

---

(١) الأعراف: ١٥٨.

(٢) سبأ: ٢٨.

متواتر، كشجاعة علي رضي الله عنه، وسخاوة حاتم، وهو كاف في إثبات المطلوب.

وسيرته المطهرة، وأحواله عليه الصلاة السلام، قبل النبوة وبعدها، وخلقه العظيم، وبيانه للمعارف الإلهية، والدقائق الحكمية التي يعجز عنها أفاضل الحكماء، مع أنه نشأ بين قوم غلبت فيهم الجهالة، ولم يمارس الخط، والتعليم، والتأدب، إلى غير ذلك من شمائله الكريمة، التي تبهر الألباب، هي أقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم. وأما كونه خاتم الأنبياء.

(ولا نبي بعده): فلقوله تعالى: ﴿وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾(١) ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه: «أنت بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي». وقال أهل البصائر: لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق إلى الحق، وإرشادهم إلى مصالح المعاش والمعاد، وإعلامهم الأمور التي تعجز عنها عقولهم، وتقرير الحجج القاطعة، وإزالة الشبه الباطلة. وقد تكلفت هذه الشريعة الغراء، جميع هذه الأمور على الوجه الأتم الأكمل، بحيث لا يتصور عليه مزيد، كما يفصح عنه قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾(٢). فلم يبق بعد حاجة للخلق إلى بعثة نبي بعده، فلذا ختم به النبوة. وأما نزول عيسى عليه السلام. ومتابعته لشريعته، فهو مما يؤيد كونه خاتم النبيين.

(والأنبياء عليهم السلام معصومون): من الكفر، قبل الوحي وبعده. ومن الكبائر عمداً. والعصمة عندنا أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً. وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور. فأجمع أهل الملل والشرائع كلها، على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة، وما يبلغونه عن الله تعالى. وفي جواز صدوره فيما ذكر، على سبيل السهو والنسيان

---

(١) الأحزاب: ٤٠.

(٢) المائدة: ٣.

خلاف. فمنعه الأكثرون، وجوزه القاضي أبو بكر. وأما سائر الذنوب، فإن كانت كبيرة، فهم معصومون عن تعمدها. وأما عن صدورها سهوًا، أو على سبيل الخطأ في التأويل، فقال المصنف رحمه الله تعالى في «المواقف»: «إنه جوزه الأكثرون»، وقال العلامة الشارح: «المختار خلافه». وعن الصغائر المشعرة بالخسة، كسرقة لقمة عمدًا، وسهوًا ـ خلافًا للجاحظ وبعض المعتزلة ـ فإنهم يجوزنها سهوًا، بشرط أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه، وعن الصغائر غير المشعرة، عمدًا، أيضًا كما ذكره العلامة التفتازاني، في «شرحه للمقاصد». لكن قال في شرح «العقائد»: «وأما الصغائر فتجوز عمدًا عند الجمهور، خلافًا للجبائي وأتباعه». وتجوز سهوًا بالاتفاق، إلا ما دل على الخسة كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة. لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحي. وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة. وذهب المعتزلة إلى امتناعها، لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة. والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات، والفجور، والصغائر الدالة على الخسة. ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة، قبل الوحي وبعده. لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية.

وإذا تقرر هذا، فما نقل عن الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ مما يشعر بمعصية أو كذب، فما كان منقولاً بطريق الآحاد، فمردود، وما كان بطريق التواتر، فمصروف عن ظاهره، إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة.

قلت: هذا كلامه. ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر. واختير في «المواقف» وشرحه، أنهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقًا ـ أي سهوًا أو عمدًا ـ وعن الصغائر عمدًا. هذا والمحققون من المحدثين، والسلف الصالح، على عصمتهم عن الصغائر عمدًا، والكبائر مطلقًا، بعد البعثة. وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الأولى، فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين.

(وهم أفضل من الملائكة العلوية): عند أكثر الأشاعرة، والملائكة السفلية، بالاتفاق.

(وعامة البشر): من المؤمنين أيضًا.

(أفضل من عامة الملائكة): وعند المعتزلة، وأبي عبد الله الحليمي، والقاضي أبي بكر منا: الملائكة أفضل. والمراد بالأفضلية أنهم أكثر ثوابًا عند الله؛ وذلك لأن عبادة الملائكة فطرية، ولا مزاحم لهم عنها، بخلاف عبادة البشر، فإن لهم مزاحمات كثيرة، فتكون عبادتهم أشق. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أفضل العبادات، أحمزها». أي أشقها. قلت: وعلى هذا يندفع ما يتوهم من أن إساءة الأدب مع المَلَك كفر، ومع آحاد المؤمنين ليست بكفر، فيكون المَلَك أفضل من البشر؛ لأن ذلك إنما دل على كون المَلَك أشرف؛ بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط، لا على أنه أفضل، بمعنى كونه أكثر ثوابًا عند الله.

(وأهل بيعة الرضوان): وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾(١).

(وأهل) غزوة **(بدر)**: وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب «قليب بدر»، وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصًا، والكفار تسعمائة وخمسين. وقد تعاضدت الأحاديث الصحيحة في شأنهم أنهم.

(من أهل الجنة): وقد عدهم الإمام البخاري ـ رحمه الله تعالى ـ في «الجامع الصحيح». وقد سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم مستجاب، وقد جرب ذلك. وكذا فاطمة، وخديجة، والحسن، والحسين، وعائشة رضي الله عنهم، بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم، ورضي الله عنهم.

(وكرامات الأولياء حق): وهي أمور خارقة للعادة، تظهر على يد المؤمن

---

(١) الفتح: ١٨.

المتقي، العارف بالله وصفاته، المتوجه بكلية قلبه إلى جانب قدسه، غير مقرونة بدعوى النبوة، وبذلك تمتاز عن المعجزة، وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج، كما يقع لبعض الفساق والظلمة، بل للكفرة أحيانًا، استدراجًا لهم، وزيادة في غيهم، حتى يأتيهم أمر الله تعالى، وهم غافلون، كما قال الله تعالى: **﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾**(١). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب، وهو مقيم على معصيته، فإنما ذلك استدراج، ثم تلا: **(فلما نسوا ما ذكروا به)**. . .» الآية.

وعن المعونة، وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصًا لهم من المحن والبلايا. والأستاذ أبو إسحاق منا، والمعتزلة، ينكرون كرامات الأولياء، إذ حينئذ تشتبه بالمعجزة، ورد بأنها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي، وبأنها تكون معجزة للنبي، وكرامة للولي الذي ظهرت على يده، والدليل على حقيقتها: قصة «مريم» و«آصف» بن «برخيا» وما تواتر عن غيرهما من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بحيث لا يستطيع العاقل إنكاره، وقلما ينكره أحد، لما يشاهد بعضها، أو يتواتر لديه، بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب.

(ويكرم الله بها من يشاء، ويختص برحمته من يريد): فيه إشعار بوجه تسميتها بالكرامات. فلو قال: «يكرم الله بها من يريد، ويختص برحمته من يشاء» لكان أوفق بنظم القرآن العظيم.

واعلم أن مسألة الإمامة ليست من الأصول التي يجب على كل مكلف معرفتها، عند أهل السنة والجماعة. لكن لما جعلها الشيعة من الأصول، وزعموا فيها أمورًا مخالفة لمذهب الجمهور، جرت عادة المتكلمين بإيرادها في ذيل النبوات، حفظًا

---

(١) الأنعام: ٤٤، ٤٥.

لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل، وصونًا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل.

قال المصنف:

(والإمام): الحق.

(بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه): لقبه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بذلك، واسمه عبد الله بن أبي قحافة.

(ثبتت إمامته بالإجماع): وإن توقف فيه بعضهم، وإلا فالصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في سقيفة بني ساعدة، فقال الأنصار للمهاجرين: منا أمير، ومنكم أمير، فقال أبو بكر رضي الله عنه: منا الأمراء، ومنكم الوزراء. واحتج عليهم بقول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «الأئمة من قريش». فاستقر رأي الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على ذلك، بعد المشاورة والمراجعة، عى خلافة أبي بكر، وأجمعوا ـ رضي الله عنهم ـ على ذلك، وبايعوه، وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه، على رءوس الأشهاد بعد توقف منه. ولقب بخليفة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فصارت إمامته مجمعًا عليها، من غير مدافع.

ولم ينص رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على أحد، خلافًا للبكرية، فإنهم زعموا النص على أبي بكر، وللشيعة فإنهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه، إما نصًا جليًا، وإما نصًا خفيًا. والحق عند الجمهور نفيهما.

(ثم عمر الفاروق رضي الله عنه): الفارق بين الحق والباطل، برأيه الصائب. ثبتت إمامته بنص الإمام، والإجماع، فإن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ بعدما انقضت على خلافته سنتان وأربعة أشهر ـ أو ستة أشهر ـ مرض، فلما يئس من حياته، دعا عثمان رضي الله عنه، وأملي عليه كتاب العهد لعمر. فقال اكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم». هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة، في آخر عهده بالدنيا، خارجًا منها، وأول عهده بالآخرة، داخلاً فيها. حين يؤمن الكافر، ويتوب

الفاجر. إني استخلفت عمر بن الخطاب، فإن عدل فذلك ظني به، ورأيي فيه، وإن جار، فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم والخير أردت، ولا أعلم الغيب. ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾(١). فلما كتب، ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا، حتى مرت بعلي كرم الله وجهه، فقال: «بايعنا لمن كان فيها، وإن كان عمر». فوقع الاتفاق على خلافته. فقام عمر عشر سنين بأمر الخلافة والإمامة، وأقامها عى نهج العدل والاستقامة، واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة، على يد أبي لؤلؤة، غلام المغيرة بن شعبة. وحين استشعر موته، قال: «ما أجد أحدًا أحق بهذا الأمر من الذين توفّي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو عنهم راض». فسمى: عثمان، وعليًا، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، رضي الله عنهم أجمعين. وجعل الأمر شورى بينهم، فاجتمعوا بعد دفن عمر، رضي الله عنه، وفوض الأمر جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه، وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا له، وصلوا معه الجمعة والأعياد، فصار ذلك إجماعًا.

(ثم عثمان ذو النورين، رضي الله عنه): سمي به لأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ زوجه «رقية» بنته، فلما ماتت زوجه أم كلثوم، بنتًا أخرى له، فلما ماتت قال: «لو كانت عندي ثالثة، لزوجتكها».

(ثم علي المرتضى، كرم الله وجهه): الذي ارتضاه الله تعالى ورسوله، في أمر الدين والدنيا، ومناقبه أكثر من أن تحصى، وأوفر من أن تستقصى. لما استشهد عثمان ـ رضي الله عنه ـ اجتمع كبار المهاجرين والأنصار ـ رضي الله عنهم ـ بعد ثلاثة أيام، أو خمسة، من موت عثمان ـ رضي الله تعالى عنه ـ على عليّ كرم الله وجهه، والتمسوا منه قبول الخلافة، فقبل، بعد مدافعة طويلة، وامتناع كثير، فبايعوه، فصارت خلافته إجماعًا من أهل الحل والعقد. فقام بأمر الخلافة ست سنين،

---

(١) الشعراء: ٢٢٧.

واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتم نصاب الخلافة، على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكًا عضوضًا». قيل: إن الثلاثين لا تتم إلا بخلافة أمير المؤمنين حسن بن علي ـ رضي الله عنهما ـ ستة أشهر، بعد وفاة علي كرم الله وجهه.

والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة، وهي الخلافة الحقيقية، فلا ينافي ذلك تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد، بعضًا من بعدهم، خليفة. ولا ما ذكره الفقهاء من أنه يجوز إطلاق «خليفة» رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على «السلطان».

(والأفضلية بهذا الترتيب): أي ترتيب الخلافة عند الجمهور. ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما. وقال إمام الحرمين: الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل، ثم عمر، ثم تتعارض الظنون في تفضيل عثمان على عليّ. وعلي على عثمان. وعن أبي بكر بن أبي خزيمة: تفضيل عليّ على عثمان رضي الله عنهما.

(ومعنى الأفضلية): أي المعنى المراد بها ههنا:

(أنه أكثر ثوابًا عند الله تبارك وتعالى): بما كسب من الخير.

(لا أنه أعلم وأشرف نسبًا، وما أشبه ذلك): فإن صيغة أفعل التفضيل موضوعة للزيادة في معنى المصدر، بوجه ما، أعم من أن يكون من جميع الوجوه، أو بجميع صفات الفضائل، من حيث المجموع. والذي وقع الخلاف فيه ههنا، هو الرجحان بهذا الوجه، أعني من حيث الثواب، لا الرجحان من الوجوه الأخر. فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الأخر، في مجموع المجموع. وتمام تفصيله في «الشرح الجديد للتجريد» الفضائل، من حيث الحواشي الجديدة، لنا على.

(والكفر عدم الإيمان): والإيمان في اللغة التصديق، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾(١). أي بمصدق لنا. وفي الشرع، هو التصديق بما علم مجيء النبي

---

(١) يوسف: ١٧.

ـ صلى الله عليه وسلم ـ به، ضرورة، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً. هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأتباعه. وأن التلفظ بكلمتي الشهادتين ـ مع القدرة عليه ـ شرط. فمن أخل به فهو كافر مخلد في النار، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول. فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا، وكان إنكاره عنادًا واستكبارًا، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾⁽¹⁾.

والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الإيمان، قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾⁽²⁾. وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾⁽³⁾. وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾⁽⁴⁾. وقوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم ثبت قلبي على دينك». حيث نسب فيها ـ وفي نظائرها، غير المحصورة ـ الإيمان إلى القلب، فدل ذلك على أنه فعل القلب، وهو التصديق. والعمل خارج عنه؛ لمجيئه مقرونا بالإيمان، معطوفًا عليه، في عدة مواضع من الكتاب، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾⁽⁵⁾. فإن الجزء لا يعطف على كله، فلا يقال: جاءني القوم وأفرادهم، ولا عندي العشرة وآحادها.

وتفصيل المقام، أن ههنا أربعة احتمالات: الأول: أن يجعل الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان، داخلاً في قوام حقيقته، حتى يلزم من عدمها عدمه، وهو مذهب المعتزلة. والثاني: أن تكون أجزاء عرفية للإيمان، فلا يلزم من عدمها عدمه، وكما يعد في العرف الشعر، والظفر، واليد، والرجل، أجزاء لزيد، مثلاً، ومع ذلك لا

---

(١) النمل: ١٤.

(٢) المجادلة: ٢٢.

(٣) الحجرات: ١٤.

(٤) النحل: ١٠٦.

(٥) الرعد: ٢٩.

يقال بانعدام زيد عند انعدام أحد هذه الأمور، وكالأغصان، والأوراق للشجرة، تعد أجزاء منها، ولا يقال تنعدم بانعدامها. وهذا مذهب السلف، كما ورد في الحديث الصحيح: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». فكان لفظ الإيمان عندهم موضوعًا للقدر المشترك بين التصديق، ومجموع التصديق والأعمال، فيكون إطلاقه على التصديق فقط، وعلى مجموع التصديق والأعمال، حقيقة.

كما أن المعتبر في الشجرة المعينة، بحسب العرف، القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والأوراق. فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق. وقس عليه الإنسان المعين، كزيد، فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة، والأعمال بمنزلة فروعها، وأغصانها. فما دام الأصل باقيًا، يكون الإيمان باقيًا، وإن انعدم شعبها، كما تقدم تمثيله بالشجرة. الثالث: أن تجعل الأعمال آثارا خارجة عن الإيمان مسببة له، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازًا، ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني، إلا بأن يكون إطلاق اللفظ عليها حقيقة أو مجازًا، وهو بحث لفظي. الرابع: أن تكون الأعمال خارجة عنه بالكلية، ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول: «لا يضر مع الإيمان، معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة». وهو مذهب بعض الخوارج.

واعلم أن الإسلام هو الانقياد الظاهر، وهو التلفظ بالشهادتين، والإقرار بما يترتب عليه. والإسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الإيمان، والإتيان بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. وقد ينفك الإسلام الظاهر عن الإيمان، كما قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾⁽¹⁾. ويصح أن يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع، ولا يكون مؤمنًا في الحقيقة.

والإسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الإيمان الحقيقي، بخلاف العكس، كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال.

---

(١) الحجرات: ١٤.

واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر في الإيمان، بما هو أحد قسمي العلم، فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي، كما مرت الإشارة إليه. وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد، وجعله ركنًا من الإيمان. والأقرب أن يفسر التصديق بالتسليم الباطني، والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل: التصديق أن تنسب باختيارك الصدق إلى أحد، وهو يحوم حول ذلك، وإن لم يصب المحز.

(ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة): وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الإسلام، اعتقادًا جازمًا، خاليًا من الشكوك، ونطقوا بالشهادتين. فإن من اقتصر على إحداهما، لم يكن من أهل القبلة، إلا إذا عجز عن النطق لعلل في لسانه، أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه.

(إلا بما فيه): أي ما يعلم منه.

(نفي الصانع القادر المختار): ذكره بعد القادر، لأن الاختيار الذي أثبته الفلاسفة ليس اختيارًا عندنا، فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي أثبته المتكلمون، أعني صحة الفعل والترك، فلا يغني القادر عنه. فإن القادر قد يضطر إلى الفعل، فيفعله بقدرته، وليس مختارًا بهذا المعنى.

(العليم) فعلاً كان أو تركا.

(أو) بما فيه (شرك): أما في وجوب الوجود، أو في الخالقية، كالقائلين بالنور والظلمة، الذين يجعلون النور فاعل الخير، والظلمة فاعل الشر.

وأما المعتزلة، فالمختار أنهم لا يكفرون. وقد سئل الإمام أبو القاسم الأنصاري ـ وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين ـ عن تكفيرهم، فقال: «لا يجوز تكفيرهم؛ لأنهم نزهوه تعالى عما يشبه الظلم والقبح، وما لا يليق بالحكمة»، وسئل عن أهل الجبر، فقال: «لا يجوز تكفيرهم؛ لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد». فالكل متفقون على أنه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال.

وإما في المعبودية، كعبدة الأصنام والكواكب والنار.

(أو إنكار النبوة، أو إنكار ما علم مجيء محمد - صلى الله عليه وسلم - به ضرورة أو إنكار مجمع عليه قطعًا): كالأركان الخمسة للإسلام، وهي: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت. مثال الأول: الذين ينكرون النبوة مطلقًا كالبراهمة وبعض الملاحدة. ومثال الثاني: المنكرون المعاد الجسماني كما سبق. ومثال الثالث: المنكرون لحرمة الخمر، ولحم الخنزير، ولحل التختم للرجال بالفضة.

(واستحلال المحرمات): ولابد من التقييد بكون تحريمه مجمعًا عليه، وأن تكون حرمته من ضروريات الدين، وحينئذ يدخل فيما تقدم، وبدون القيد الأول لا يثبت التكفير أصلاً. وبدون القيد الثاني، إن كان الإجماع مستندًا إلى الظن، لا يثبت أيضًا. وكذا إن كان مستندًا إلى دليل قطعي، ولم يكن مشتهراً، بحيث يكون من ضروريات الدين. قلت: ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم. وقد ذكر الإمام حجة الإسلام، في كتابه «المنتحل من تعليق الجدل»: «أنه قد ثبت الخلاف في كون الإجماع حجة، ولا يكفر منكره. فمنكر المجمع عليه؛ إذا لم يكن من ضروريات الدين، لا يكفر». قلت: ولا يبعد أن يقال: إذا علم أنه مجمع عليه، ومع ذلك أنكره، يكفر، لأنه يدل على العناد، ونصف الخلاف، وإيقاع الفتنة بين أهل الإسلام. وأما إذا لم يعلم ذلك فيعذر، والله أعلم.

(وأما غير ذلك): كالقائلين بخلق القرآن، والقادحين في أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم، بما لا يوجب تكفيرهم - وأما بما يوجب تكفيرهم، فهم به يكفرون. وكقذف عائشة رضي الله عنها، وسب الصحابة بغير ما ذكر، ليس بكفر على الأصح، في مذهب الشافعي رحمه الله.

(فالقائل به مبتدع، وليس بكافر، ومنه التجسيم): أي القول بأن الله جسم، بلا كيف. وأما المصرحون بالجسمية، المثبتون للوازمها، من غير تستر بالبلكفة، فهم يكفرون، كما صرح به الرافعي في «القريب». وذكره الشريف العلامة في أول «شرح المواقف». فإن قلت: نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الأمور التي عدها المنصف - رحمه الله تعالى - من موجبات الكفر، كما ذكروا في

باب الردة أنه لو قال أحد: إني أرى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاهًا كفر. مع أن الآمدي ذكر أن بعض أصحابنا على أن رؤية الله في الدنيا جائزة عقلاً. وأما سمعًا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون. هل يجوز أن يرى في المنام؟. قيل: لا، وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية، وإن لم تكن رؤيا حقيقية. قلت: حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة، مبني على أنه يفهم منه أحد هذه الأمور المذكورة. والظاهر أن التكفير في المسألة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها، فإنه منصب النبوة، بل أعلى مراتبها، وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين، وهو أنه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، عليه أفضل صلاة المصلين. وقس عليه باقي الكلمات، وتأمل فيها، يظهر لك إشعارها بأحد الأمور التي فصلها المصنف.

(والتوبة): وهي لغة الرجوع، وإذا أسندت إلى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد، وإذا وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾(١). أي رجع عليهم بالتفضل والإنعام، ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد، وهي في الشرع: الندم على المعصية من حيث هي معصية، والإقلاع عنها في الحال، مع العزم على ألا يعود إليها إذا قدر عليها. وقيد «المعصية» لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات. وقيد «الحيثية» لخروج الندامة على شرب الخمر مثلاً، لا لكونه معصية، بل للاحتراز عن المضار الدنيوية، كالصداع وخفة العقل والإخلال بالمال والعرض. وقيد «الإقلاع في الحال» لخروج الندم والعزم، مع الاشتغال في الحال. وقيد «العزم» لخروج الإقلاع مع الندم على ما مضى، من غير عزم على عدم العود إذا قدر عليها. وشرط بعضهم - في حقوق الناس - رد المظالم. وقد يقال: الإقلاع في الحال لا يكون بدونه؛ لأن دوام الغصب غصب. وقيل: هو واجب برأسه، ولا مدخل له في أصل التوبة. وشرط المعتزلة ألا يعاد ذلك الذنب، وأن يستديم الندم. وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة.

---

(١) التوبة: ١١٨.

(واجبة): لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾(١) وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾(٢).

(وهي مقبولة): عند الله.

(لطفًا ورحمة وإحسانا من الله): لا وجوبًا، لما مر. واقتراف الذنب بعد التوبة، لا يبطل التوبة السابقة؛ لأنها عبادة مستقلة منقضية. وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي، دون بعض، خلاف مبنى على أن الندم، لكونه عن مطلق الذنب، فيجب أن يعم الذنوب. أو لكونه ذنبًا خاصاً، فلا يجب تعممها. والصحيح هو الثاني. ولا تصح التوبة المؤقتة، مثل ألا يرتكب الذنوب سنة، لما مر في تعريف التوبة، من وجوب العزم على ألا يعود إليها.

(والأمر بالمعروف، تبع لما يؤمر به. فإن كان ما يؤمر به واجبًا، فواجب): الأمر به.

(وإن كان): ما يؤمر به.

(مندوبًا، فمندوب): الأمر به. والمنكر، إن كان حرامًا، وجب النهي عنه، وإن كان مكروهًا، كان النهي عنه مندوبًا. ولا يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونًا من جهة الإمام والوالي؛ لأن آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير إذن، وكان ذلك شائعًا فيهم، ولم ينقل النكير على ذلك من أحد، فكان ذلك إجماعًا.

(وشرطه): أي شرط وجوبه وندبه.

(أن لا يؤدي إلى الفتنة): فإن علم أنه يؤدي إليها لم يجب ولم يندب، بل ربما كان حرامًا، بل يلزمه أن لا يحضر المنكر، ويعتزل في بيته لئلا يراه، ولا يخرج إلا لضرورة. ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة إلا إذا كان عرضة للفساد.

---

(١) النور: ٣١.

(٢) التحريم: ٨.

(وأن يظن قبوله): فإن لم يظن قبوله لم يجب، سواء ظن عدم القبول أو شك في القبول وعدمه. هذا ظاهر العبارة، كما لا يخفى. وفي الأخيرة تأمل. وإذا لم يجب لعدم ظن القبول، ولم يخف الفتنة فيستحب إظهار شعائر الإسلام.

(ولا يجوز التجسس): لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾(١)، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه الله على رؤوس الأشهاد: الأولين والآخرين». وأيضًا علم من سيرته المطهرة - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يكره إظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم إلى الإنكار على ذلك؛ لكمال رحمته وعظمة أخلاقه صلى الله عليه وسلم. وقد صرح الفقهاء أنه يستحب الكتمان في المعاصي، دون الكفر. وقد روى أن أمير المؤمنين عمر - رضي الله عنه - دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة، فأنكر عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، إن كنت قد عصيت الله من وجه، فقد عصيت الله من ثلاثة أوجه، فقال الرجل: قد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾، وقد تجسست، وقال. ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾(٢)، وقد أتيت من السطح، وقال الله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾(٣) وما سلمت. فتركه عمر (رضي الله عنه)، وشرط عليه التوبة. وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه.

(ثبّتك الله على هذه العقائد الصحيحة): التي مر تفصيلها.

(ورزقك العمل بما يحب ويرضي). وفي بعض النسخ: **(وفقك الله لما يرضي من الأعمال)**: قيل: التوفيق عند الأشعري، وأكثر أصحابه، خلق القدرة على الطاعة، وقال إمام الحرمين: هو خلق الطاعة. قلت: الظاهر ما قاله الإمام، فإن القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف. اللهم إلا أن يكون المراد القدرة القريبة

---

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) البقرة: ١٨٩.

(٣) النور: ٢٧.

المؤثرة في الطاعة، التي هي مع الفعل، كما هو مذهبه، من أن القدرة مع الفعل، وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين، من جعل الأسباب موافقة للمسبب.

* * *

اللهم ثبّت قلوبنا على دينك، ووفقنا للأعمال الصالحات. ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾(١).

* * *

---

(١) آل عمران: ٨.

التعليقات
على
شرح العقائد العضدية

تأليف

السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني

والشيخ محمد عبده

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يا باطنًا من فرْط ظهوره، وظاهرًا حَجَبَ الغير بنوره. ياقيُّومًا بذاته لذات الوجود. يا موجودًا والكل تحت الجحود(١). يا أوّلاً، تعالى عن الزمان، وآخرًا وهو في الكل كما كان. سبحانك!! الحق منك قد بدا. والطالب إليك بك اهتدى، والمحجوب غافل، ولعقله عنك عاقل(٢) حددوك بأوهامهم. وقدّسوك بما هو من أمرهم. سبحانك رب العزة عما يصفون. وبرئت أسماؤك عما به يفوهون. فأعتذر اللهم إليك مما أقول. فاجعل ذلك منك مورد القبول. وأفض علينا من أنوارك ما يقفنا على دقائق أسرارك. وصلّ وسلم على مركز دائرة العدل، ومهبط سر الوحي، ومنبع الفضل، سيدنا محمد المبعوث بالدين القويم، والصراط المستقيم، وآله وأصحابه الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

«أما بعد» فيقول من جدَّ بالحق جده، الفقير إلى ربه «محمد عبده»: هذه كلمات قليلة تسفر عن دقائق جليلة، أبرزها فيض الأول. مع ما عندي من العجز والكلل. فقلت، وعلى الله توكلت:

---

(١) العدم.

(٢) مانع.

النبي والرسول وافتراق الأمة...

١ ـ (قال النبي صلى الله عليه وسلم. . .):

أقول: النبي عند بعضهم: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه[1]، إلى من أُمِرَ بتبليغهم. وهو بهذا التعريف لا يشمل من أوحيَ إليه بشيء لتكميل نفسه، بقطع النظر عن تبليغ غيره، لاعتبار تبليغ الغير قيداً في التعريف، إلا أن يتكلَّف بجعل التبليغ أعم من تبليغ الأحكام، أو الإعلام بأنه نبي ليحتَرَم، أو ما يشبه ذلك.

وعند بعضهم: النبي إنسان أوحيَ إليه من عند ربه، سواء تعلق بالغير أم لا، وعلى هذا يدخل من ذكر بدون تكلف.

والرسول قد يستعمل مرادفًا للمعنى الأول، وقد يختص بمن له كتاب أُنْزِل عليه، أو شريعة، أي قانون ودستور أعمال، وإن لم تكن كتابًا. فمن لم يكن له هذا ولا ذاك فهو نبي فقط، وليس برسول.

وأقول: قد يُعَرَّفُ النبي بإنسان فُطر على الحق علمًا وعملاً، أي بحيث لا يعْلم إلا حقّا، ولا يعمل إلا حقا، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر، ولكن إلى التعليم الإلهي. فإن فطر أيضًا على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضًا، وإلا فهو نبي فقط، وليس برسول،

---

(١) (بعثه الله، أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ. فـ «اللام» الداخلة على «التبليغ» تفيد ما تفيده «إلى» في قول القائل: «دعاه إلى كذا». ويجعل الاسم الكريم فاعلاً، على أنه الغاية، كما في قولك: «بعثني حب الجنان إلى الطاعة» فيكون مقصده الداعي له إلى التبليغ، هو جناب الحق تعالى. وعلى هذا تكون «اللام» الداخلة على «التبليغ» صلة لـ «بعثه»، فلا يرد أنها «لام» الغرض، فكيف علقت بما هو فعل الله تعالى؟) عبده.

فتفكر فيه، فإنه دقيق. ثم المراد بالنبي في كلامه، ما هو المعهود بين المسلمين، وهو نبينا عليه الصلاة والسلام.

* * *

٢ ـ (السين إما للتأكيد. . .):

أقول: قيل: إن الافتراق كان واقعًا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم(١) وإن لم يذهب في ذلك الزمن إلى غايته أي الثلاث والسبعين. والفعل التدريجي، كالافتراق، يطلق فيه المضارع بمعنى الحال حقيقة بمجرد الشروع فيه، كما تقول وقد شرع فلان في الصلاة: إنه يصلي. وتريد أنه تصدر عنه الصلاة في الحال، فإن الفعل يكون فيه حقيقة.

فإذا ابتدأ الافتراق في زمانه صلى الله عليه وسلم، كان من الواجب أن يقال: «تفترق» بدون «السين»، للدلالة على الحال الذي هو حقيقة، فإن «السين» تدل على تأخر الفعل عن زمن التكلم، فعبَّر بالسين مجازًا للتأكيد، والعلاقة اللزوم، فإن المتحقق بالفعل عند المتكلم قريب لا محالة. ومجيء «السين» للتأكيد قد عهد في لسان العرب، كـ«سوف» أيضًا، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾(٢)، إن النبي قد أعطى بالفعل، وإنما أتى بـ«سوف» للتأكيد بقرينة المقام.

وقيل: إن الافتراق لم يحصل إلا بعد حياته صلى الله عليه وسلم، فـ«السين» على حقيقتها من معنى الاستقبال، إشارة من النبي، صلى الله عليه وسلم، إلى أنه إنما يحصل بعد حياته.

ثم إنّ في عبارة «الشارح» ركاكة تظهر بما بيَّنا، ودعوى بلا دليل، وهو أن «سوف» مستعملة في التأكيد مجازًا، فإن العلاقة فيها في غاية الخفاء، إلا أن تكون

---

(١) (وقت النطق بهذا الحديث). **عبده**.

(٢) الضحى: ٦.

«الضدية»، ويأباه الذوق. بل إن صح أن «السين» و «سوف» تأتيان للتأكيد، فليكن ذلك معنى حقيقيّا لهما، وهما كما هما للاستقبال، كما تفيده عبارة «الكشاف». فتكون «السين» و «سوف» في الإثبات، كـ«لن» في النفي عنده.

على أنا نقول: إن الافتراق لم يحصل إلا بعد النبي، صلى الله عليه وسلم، وإن سلم وقوع شيء منه في زمنه، فلم يتم العدد إلا بعده بكثير من الزمن. وبون بعيد بين ما هو «كالصلاة»، وبين «الافتراق»، كما لا يخفى على الفطن، فكان الواجب الإتيان بـ«سوف» المفيدة للتراخي، فإتيان النبي «بالسين» المفيدة للقرب تجوز لإفادة تأكيد التحقيق، فإن ما قرب بمنزلة ما حصل، والمتحقق في الاستقبال حقيق بأن يكون قريبًا، وإن كنْت تراه بعيدًا، والعلاقة ظاهرة، والقرينة أظهر.

* * *

٣ـ(من حيث الاعتقاد...):

أقول: دل على هذا القيد ما دل سياق الحديث من أن مناط الهلاك والنجاة، ما به صارت الفرقة فرقة، وهو ما افترقت به عن الأخرى وليس ما تفترق به الفرق إلا الاعتقادات، وأما الأعمال، فتلك مما يكون لكل شخص خاص به، ولا تقوم بها الفرقة فرقة، اللهم إلا ما يكون بتبعية الاعتقاد كما يفعله الشيعة، مما يتعلق بآل البيت، أو ما يفعله أرباب الاعتقادات الرذيلة، كاعتقاد ألوهية بعض آل البيت، أو أرباب الظنون التي تشبه ذلك، كالذين يسمون أنفسهم في وقتنا هذا «أرباب الطرق». فإن مثل هذا كله من توابع الاعتقاد. فما به الافتراق هو الاعتقاد، وأما الصنائع والعادات مثلا، فليست من ذلك في شيء.

٤ـ(قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي...).

لابد أن نتكلم في هذا الحديث بكلام موجز، فاسمع:

واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن يكون في الأمة فرق متفرقة، وأن الناجي

منهم واحدة، وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بأنها التي على ما هو عليه وأصحابه. وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى، تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه، ثابت قد وقع لا محالة. وكون الناجي منهم واحدة أيضًا، حق لا كلام فيه، فإن الحق واحد، هو ما كان النبي صلى الله عليه وسلم عليه وأصحابه، فإن ما خالف ما كان عليه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فهو ردٌّ(١).

أما تعيين أي فرقة هي الفرقة الناجية، أي التي تكون على ما هو عليه وأصحابه فلم يتبين إلى الآن، فإن كل طائفة، ممن يذعن لنبينا بالرسالة، تذهب فتجعل نفسها على ما النبي عليه وأصحابه، حتى أن «مير باقر الداماد»(٢) برهن على أن جميع الفرق المذكورة في الحديث هي فرق الشيعة، وأن الناجي منهم فرقة الإمامية، وأما أهل السنة، والمعتزلة، وغيرهم من سائر الفرق، فجعلهم من أمة الدعوة. فكل يدعي هذا الأمر، ويقيم على ذلك أدلة.

مثلاً الفيلسوف يقول: إن فيض الحق تعالى دائم أزلاً وأبدًا، ويستدل على ذلك بأنه جواد، لا تشوبه شائبة البخل بوجه من الوجوه، فيستحيل أن يتخلف فيضه. فقد ذهب في زعمه هذا، إلى تنزيه الله تعالى، ووصفه بصفات الكمال وتقديسه عن سمات النقص ويتأيد بما ورد في الأحاديث والآيات مما يدل على كمال جوده تعالى، ويقول: إن أول ما خلق الله تعالى شيئًا واحدًا، وسماه العقل الأول. ويتأيد بقوله صلى الله عليه وسلم: «أول ما خلق الله العقل، ثم قال له. أقبل فأقبل، وقال له: أدبر. فأدبر» إلخ، أو كما قال. ويذهب إلى أن النفوس مجردة، وأنها ليست بأجسام ويتأيد بمثل قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾(٣). ويريد من عالم الأمر ما يقابل عالم الخلق، في قوله تعالى: ﴿ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾(٤)،

---

(١) أي مردود عليه لمخالفته للسنة.

(٢) محمد باقر بن المير الحسيني [١٠٤١هـ. ١٦٣١م] من علماء الشيعة الإمامية الكبار، له مؤلفات قيّمة في الفلسفة وعلم الكلام والتفسير.

(٣) الإسراء: ٨٥.

(٤) الأعراف: ٥٤.

وأن عالم الخلق هو عالم التغير والتبديل، أي الجسمانيات، وأن عالم الأمر هو عالم التقديس، الذي يتبرأ عن شوائب الماديات، وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم ـ حكاية عن الله ـ: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن»، وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «أن الله خلق الأرواح، قبل أن يخلق الأجسام بألفي عام» ويقول: إن صفات الحق تعالى عين ذاته، بمعنى أنه ينشأ عن مجرد ذاته، ما ينشأ عن ذات وصفه، ويتأيد بما جاء في النصوص: «أن الله هو الغني المطلق عن كل ما سواه» وبمثل قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(١) وبما يدل على ذلك من كلام علي بن أبي طالب(٢).

والصوفي يقول: إن الحق تبارك وتعالى، هو حقيقة الحقائق، وذات الذوات، وأن ما نراه من العوالم والأغيار، فإنما هو من تجليات وشؤون وأطوار ذات الحق. فليس العالم إلا عبارة عن الاعتبارات المأخوذة بالإضافة إلى ذات واحدة، القائمة بالغير قيامًا انتزاعيًا، وليس إلا الله وحده. ويتأيد ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ﴾(٣) وبمثل قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ﴾(٤). وبمثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾(٥) وغير ذلك من الآيات. وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «لو سقطت إبرة من السماء إلى الأرض، لسقطت على الله». أو كما قال ـ وقوله حكاية عن ربه ـ: «لا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به»... الحديث وغير ذلك من

---

(١) الصافات: ١٨٠.

(٢) قال في خطبته المشهورة بـ«الغراء»: «فليست له صفة تنال، ولا حد تضرب له فيه الأمثال». ثم قال بعد: «وتعالى الذي ليس له نعت موجود، ولا وقت محدود. وله غير ذلك في بعض أدعيته. ومخاطباته لرب العزة). **عبده**.

(٣) محمد: ٣١.

(٤) المجادلة: ٧.

(٥) الحديد: ٣.

الأحاديث والآيات. وفي الآثار. «ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله فيه، أو قبله، أو بعده، أو معه» كل واحد ينسب إلى واحد من الخلفاء الأربع: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، على ما في الأحاديث من ضعف الإسناد، أو غير ذلك، ويقول: شؤون الحق تبارك وتعالى، لازمه لذاته، وليس بينه وبينها بون، ويستند إلى ما جاء في النص من قوله تعالى: ﴿لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾(١) فيقول: إن الألوهية تستلزم مألوها، والحق إله أزلا وأبدًا، فشئونه لازمة لذاته أزلا وأبدًا، وبما جاء في لسان الشرع، مما دل على الصفات المستلزمة لدوام النشآت والظهور، على ما بينوه في كتبهم، ويقول كما يقول الحكيم: إن الحق قد تنزل من مرتبة وحدته، بتنزل تنزيهي، بالأشرف فالأشرف، وأن التنزل الأول هو: العقل الأول، والقلم الأول والقلم الأعلى، والحقيقة المحمدية، ويستشهد على ذلك بأحاديث وردت بكل ذلك، وغير ذلك مما هم عليه، يستندون فيه إلى أحاديث وآيات، بعد تسديد المدعى ببراهين عقلية: عند الفيلسوف والصوفي. وإشراقية عند الصوفية ووصول علمهم إلى أعلى درجات اليقين في زعم كل. ويرون أنهم في ذلك مطابقون لما كان عليه النبي وأصحابه.

والمعتزلي يقول: إن عذاب العاصي ونعيم المطيع واجب. ويستند إلى مثل قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ... الآية﴾(٢)، ﴿كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٣)، و ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾(٤). إلى غير ذلك من الآيات الدالة على واقعية الوعد والوعيد، والأحاديث متضافرة على ذلك. ويقول: إن من الواجب أن يفعل الله ما هو الأصلح لعباده، ويستند إلى مثل قوله: ﴿وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾(٥)، وإلى الأحاديث الدالة على أن الله تعالى ما أراد بعباده إلا ما هو خير لهم. ويقول: إن الله لا يُرى، ويستند إلى مثل قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ

---

(١) البقرة: ١٦٣.

(٢) الأنعام: ٥٤.

(٣) يونس: ١٠٣.

(٤) النساء: ١٢٣.

(٥) الكهف: ٤٩.

الأَبْصَارُ﴾(١). وينكر الشفاعة، ويستند إلى مثل قوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾(٢)، ﴿وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾(٣)، ﴿لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾(٤)، إلى غير ذلك.

والسني يقول: بنقيض ذلك، ويستند إلى مثل قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾(٥)، وبقوله: ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾(٦)، وبمثل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٧)، والحديث: «إنكم لترون ربكم. . .» إلخ وبمثل قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ﴾(٨).

ويقول المعتزلي: إن أفعال المكلفين الاختيارية صادرة عنهم، بما جعل الله فيهم، ويستند إلى مثل قوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(٩)، ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾(١٠)، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾(١١)، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾(١٢). إلى غير ذلك من الآيات الدالة على إسناد الأعمال إليهم. ويزعم أن أكثر النصوص القطعية والظنية جاءت على هذا المعنى.

والسني يقول: إن الأفعال ـ اختيارية واضطرارية ـ صادرة عن الله تعالى ابتداء بلا واسطة. ويستند إلى مثل قوله: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾(١٣) وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ

---

(١) الأنعام: ١٠٣.

(٢) المدثر: ٤٨.

(٣) البقرة: ٢٥٤.

(٤) البقرة: ٤٨.

(٥) النساء: ٤٨.

(٦) الأنعام: ٦٢.

(٧) القيامة: ٢٢و ٢٣.

(٨) طه: ١٠٩.

(٩) السجدة: ١٧.

(١٠) آل عمران: ١٨٢.

(١١) الزلزلة: ٨.

(١٢) الإنسان: ٣٠.

(١٣) الصافات: ٩٦.

عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾(١) . وبقوله : ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾(٢) و﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٣) . وغير ذلك .

والشيعي يستدل على تفضيل عليّ على سائر الصحابة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم : «من كنت مولاه ، فعلي مولاه» . والنبي مولى جميع الأمة .

والسني يستدل بمثل قوله : «ما طلعت الشمس على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر» ـ أو كما قال ـ وغير ذلك من الأحاديث الدائرة بين الفريقين .

وإن **المجسمة** يستشهدون بمثل قوله : ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾(٤) و : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾(٥) و ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾(٦) و : ﴿إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾(٧) وغير ذلك . وفي الأحاديث : «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا» و : «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» وغير ذلك .

ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة . وقد أوضح كل ما قر رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية تطلب من كتبهم . وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ما هو الحق في الواقع ، بل ذلك يأتي في الكتاب . وكل ، بعد إقامة برهانه على مدعاه ، يذهب فيجد ما هو عليه مطابقًا لما كان النبي عليه وأصحابه ، فيحكم بذلك ، ويحكم بأن غيره ليس كذلك ، خصوصًا : طائفة الصوفية ، والحكماء الإسلاميين ، والأشاعرة ، فإنهم يدققون غاية التدقيق في التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه ، وكل طائفة منهم متى رأت من النصوص ما يخالف ما اعتقدت ، أخذت في تأويله وإرجاعه إلى بقية النصوص التي تشهد لها ، كل يبرهن على أنه الفرقة

---

(١) البقرة : ٧.
(٢) فاطر : ٠٣
(٣) الأنعام : ١٠٢ .
(٤) الفتح : ١٠ .
(٥) طه : ٥ .
(٦) الفجر : ٢٢ .
(٧) البقرة : ٢١٠ .

الناجية المذكورة في الحديث، وكل مطمئن بما لديه، وينادي نداء المحق لما هو عليه. والوقوف على حقيقة الحق في ذلك يكون من فضل الله تعالى وتوفيقه، فإن للناظر أن يقول: يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقفة على ما كان عليه النبي وأصحابه قد جاءت وانقرضت، وأن الباقي الآن من غير الناجية، أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت، وستوجد، أو أن جميع هذه الفرق ناجية، حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه، من الأصول المعلومة لنا عنهم: كالألوهية، والنبوة، والمعاد، وما وقع فيها من الخلاف فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين، وإلا لما وقع فيه اختلاف، وإن بقية الفرق ستوجد من بعد، أو وجد منها بعض لم يعلم، أو علم، كمن يدعي ألوهية علي مثلاً، كفرقة النصيرية⁽¹⁾.

وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب وسنة وإجماع، وما يشبه ذلك، والنصوص فيها متعارضة من الأطراف. ومما يسرني ما جاء في حديث آخر: «أن الهالك منهم واحدة».

وبالجملة، فتحقيق الفرقة الناجية، من جهة الاعتقاد، كما هو الموضوع، على رأى هذه الفرق التي تدعي أن كلا منها الفرقة الناجية وأن غيرها الهالكة، مشكل من وجوة:

أولاً: إنا لم نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه إلا: أن للعالم صانعًا في غاية الكمال، مبرأ عن جميع النقائص، وأنه عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، إلى غير ذلك من الصفات الكمالية. وأن المعاد حق. وأن النبي صادق فيما أخبر به. وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق، إلا أن يكون: وثنيًا، أو كتابيًا متعصبًا. فعلى هذا ليس المخالف لما كان عليه إلا: جاحداً وجود الحق، أو جاحداً كمالاً من كمالاته، مع علمه بأنه كمال، أو مكذبًا النبي في شيء مما جاء به، مع علمه بأنه قد جاء به. أما من كان مقصده الكمال والتنزيه، والوقوف على الحق، وصدق

---

(١) من الفرق الغالية. لاعتقادها بألوهيّة الإمام علي (رضي الله عنه).

القرآن وعلم أن ما جاء به النبي فهو حق، فهو على ما كان عليه النبي وأصحابه، حذو القدِّ بالقدِّ. ومن خالف في شيء من ذلك، فليس من أمة الإجابة في شيء، وهو ظاهر. وأما ما افترقت فيه الطوائف من كون الصفات عين الذات، أو غير الذات، أو لا هذا ولا ذاك، وأن الله يمكن أن يرى، أو لا يمكن، وأن العالم حادث بالزمان وبالذات، أو بالذات فقط، وأن الحسن والقبح عقليان أم لا، إلى غير ذلك من التفاصيل، فهذا شيء لم يرد فيه عن النبي وأصحابه شيء، حتى يحفظ عنهم، وإنما مرجع هذا إلى الاستدلال، ولا فرق بين دليل ودليل في جواز تطرق الخلل والخطأ.

فإن قلت: إن كلام الله وكلام النبي مؤلف من الألفاظ العربية، ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بحق مدلول اللفظ، كان ما كان.

قلت: حينئذ لم يكن ناجيًا إلا طائفة المجسمة الظاهريون، القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص، وترك طريق الاستدلال رأسا. مع أنه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الاختلال، مع سلوكهم طريقًا ليس يفيد اليقين بوجه. فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها، ولا تكاد تعلم إلا للقائل، ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها، لكثرة تطرق الاحتمال، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال، وتأويل ما يبدي بظاهره نقصًا، إلى ما يفيد الكمال. وإذا صح التأويل للبرهان، في شيء صح في بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان، ولا لفظ ولفظ. فليس لفرقة من الفرق المجوزة لتأويل لفظ أن تدعي أنها الناجية دون الأخرى بهذا الحديث، فإن الكل متفق فيما عليه النبي وأصحابه، والخلاف إنما يرجع إلى أن الواقع ما هو؟ فصاحب البرهان المطابق للواقع هو المحق، وغيره المبطل، وليس كل محق في قضية محقًا في أخرى، بل قد يحق في أمر ويخطئ في آخر، فلا يصح التحزب وادعاء الطائفية، بل لابد أن يدور الأمر على الواقع حيث كان، بطريق البرهان.

وحاصل هذا الوجه: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يطلع أحدًا على دقائق

معارفه في مقام الألوهية وعالم الربوبية، ولا على مراتب عرفانه. فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر الخفي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ورسوله، حيث أنه مما يتعلق بالبواطن التي بيننا وبينها حجاب أي حجاب وإنما وصل إلينا من شرعه صلى الله عليه وسلم ما يصرح بثبوت: الإلهيات، والنبوات، والمعاد، بأقاويل مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعاني، كما حملها الناظرون، كل على حسب اعتقاده، فأين السبيل؟! فما بقي مما عليه النجاة إلا ما به الاتفاق.

وتأمل لعلك تقف على غير ما أقول، لكن بطريق الجد والإنصاف.

وثانيًا: إن كل فرقة تدعي اليقين فيما هي عليه، والرجوع عما هو يقين من المحال عندهم، وإلا لزم كونه غير يقين، والفرض أنه يقين. فكيف تدّعي كل طائفة أن غيرها يجب أن يكون على ما هي عليه نفسها، مع أنه غير ممكن؟! فإن كانت تقول: إن برهان الغير بغير يقين. فنقول: إن المحقق الناظر يستوى لديه جميع الآراء، حيث أن كلاً يستند إلى البرهان. فما بقي، بالنسبة إلى الواقع، رأي أولى من رأي في القبول، فإن كلاً يشكك الآخر في يقينه. اللهم إلا بتغيير فيدخل تحت الحكم، وأيضًا إن أمكن اقتلاع يقين فقد أمكن اقتلاع آخر، فينجر إلى سفسطة وعدم وثوق ببرهان.

فلا ملجأ إلا أن الجميع لما اتفق فيما جاء في لسان الشرع صريحًا من الأمور الثلاثة المتقدمة، فقد صار ناجيًا، أو أنه يجب طرح جميع البراهين بين أيدي النظر، وأخذ المقبول منها، وتزييف المنكر، بعد اتفاق الكل في ذلك، وحينئذ فقد وقع الصلح بين الكل، وذهب التحزب. وهذا سبيل حق، ولكن لم يقع، ومدعيه يكذبه تحزبه!.

وثالثًا: إن كل فرقة تعتقد أمرًا خاصًا في مقام: الألوهية، والنبوة، والمعاد. فإن كان كل ما لم يطابق الواقع في زعمهم، فهو المخالف للواقع في نفس الأمر، وكل ما كان كذلك، فهو نقص في جناب الألوهية، فإنه: إما إثبات ما لم يكن، أو نفي ما يجب أن يكون. وكلاهما نقص، فيكون كفرًا. فلا وجه لهم في حكمهم بأن

بعض الطوائف غير كافر، وإنما هو فاسق. بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر. فكل فرقة لابد أن تحكم بكفر الأخرى، وإن لم يكن ما يخالف الواقع في زعمهم، مخالفًا للواقع في نفس الأمر، أو لم يكن من النقص في شيء، فلا وجه لتفسيق المخالف، والحكم بأنه في النار.

ورابعًا: إنا لا نجد طائفة منهم متفقة على كلمة واحدة، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه في آرائه إلى آراء أخرى. فإن كانت مخالفة المعتقد تعد كفرًا، أو فسقًا، بالنسبة إليه، فمرتكبها كافر أو فاسق، وإن كان من حزبه. فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة؟! كتفرقة أصحابنا بين خلاف الأشاعرة مع الماتريدية، وبين خلافهم مع بقية الفرق وكذلك ما نراه في غيرنا من سائر الفرق، مع أنه ربما كان الخلاف في مسألة هي من الأمهات، كقوله إمام الحرمين[1] من أصحابنا، في بحث الأفعال: إن الفعل يستند إلى قدرة العبد، والقدرة إلى سبب آخر، وهكذا إلى أن تنتهي إلى مسبب الأسباب، وقد برهن على ذلك. وإن هذا الأمر ينسبونه إلى الحكماء، في ظاهر قولهم. وغير ذلك كثير فاش. في جميع الفرق، لا يكاد يحصر. بل خلاف الأشعري مع الماتريدي، فيما يزيد عن ثلاثين أصلا، وربما لا يتحقق هذا المقدار بينه وبين الفيلسوف مثلاً. فكيف أغضينا النظر عن هذا النزاع، وحدقناه إلى نزاع أخر ليس بالمفيد؟ فكان من الواجب أن يحكموا حكمًا عامًا: إما بالتفسيق، وإما بعدمه، بدون تدليس.

وخامسًا: قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة، خصوصًا الشيخ الأشعري، على أن: المقلد في أصول دينه. ليس بمستيقن. وكل من ليس بمستيقن، في الأصول. فهو على ريب فيها، وكل من كان كذلك فهو كافر. أما الكبرى: فظاهرة. وأما الصغرى: فقد أقمنا عليها برهانًا حاصله: أن المقلد إما أن يعلم حقية ما عليه مقلده، أم لا. الثاني: يستلزم المطلوب، فإنه إذا لم يعلم حقية ما عليه

---

[1] أبو المعالي الجويني [١٠٢٨ ـ ١٠٨٥م] من أئمة الأشعرية، نشأ بنيسابور. وله مؤلفات في الكلام والأصول.

مقلده فهو متردد فيه، إذ ليس بعد العلم: إلا التردد، أو الجزم بالنقيض. وعلى الأول: إما أن يعلم الحقية، بنظره، أو بتقليد آخر. على الثاني: ننقل الكلام إليه، ويتسلسل. وعلى الأول: قد صار مجتهدًا، ناظرًا، لا مقلدًا، وهو خلاف المفروض. وليس بطلان التسلسل ههنا لما يبرهنون عليه، بل لاستلزامه عدم العلم، إذ لم يصل إلى ما به يعلم، فإذن كل مقلد فليس بمستيقن. بل ذلك يجده كل أحد، فإن كثيرًا من الصلحاء الذين يدعون التدين تأتيهم الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم، ويزيلونها عنهم بالإعراض والاشتغال بأفكار أخر، لكن ذلك لا ينفعهم، فإنه قد وقر في نفوسهم الزيغ، فإذا تعطلت الحواس بدا لهم ما كانوا يخفون، وهو سوء الخاتمة، والعياذ بالله تعالى. فليحذر الراغب إلى الله تعالى من أمثال هذه الورطات التي يزينها لديه شيطانه، بل يجب عليه أنه كلما عرض له أمر ذهب خلفه، فإن كان حقًّا تبعه، وإن كان باطلاً دفعه.

فإن كان التقليد كفرًا عندهم، كما هو الواقع، فكيف يصح منهم الإلجاء إلى قضايا خاصة، تواطؤوا عليها، وتعارفوها فيما بينهم، ويزعمون أن هذا هو الحق الواقع؟! كلا! بل كان ذلك تعصبًا من أتباع كل رئيس، وأخذًا بطريق اللجاج والعنت.

والحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل: أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود، ثم منه إلى إثبات النبوات، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ، إلا فيما يتعلق بالأعمال، على قدر الطاقة، ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده، بالبراهين الصحيحة، كأن ما أدت إليه ما كان، لكن بغاية التحري والاجتهاد. ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائمًا لما حققه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل، ويقول: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾(١). فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه إلا الله ونبيه.

---

(١) آل عمران: ٧.

فعلى هذا المنوال يكون نسجه، فيبوء من الله برضوان، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم، وتناولها بقلب سليم.

وإن أراد التأويل لغرض: كدفع معاند، أو إقناع جاحد، فلا بأس عليه، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش، وهذا هو دأب مشايخنا، كالشيخ الأشعري، والشيخ أبي منصور، ومن ماثلهم، لا يأخذون قولاً حتى يسددوه ببراهينهم القوية، على حسب طاقتهم، وهذا هو ما يعني باسم: «السني»، و«الصوفي»، و«الحكيم». وكل متحزب مجادل، فإنما يبغي العنت وتشتيت الكلمة، فهو في النار، وكل مقصر فعليه العار والشنار، فاسلك سبيل السلف، واحذر فقد خلف من بعدهم خلف. ولا بد في كمال النجاة، ونيل السعادة الأبدية، من أن ينضم إلى ذلك التخلي عن الرذائل، والتحلي بالأخلاق الكاملة، والأعمال الفاضلة، وثمن تلك الأخلاق والأعمال تكميل قوة النظر، وارتكاب طريق العدل في كل شيء، إذ لاريب في أن كل من خالف ما كان عليه النبي وأصحابه من الهمة، والسداد، والعدل، والإنصاف، وسلوك طريق الاستقامة في جميع الأخلاق والأعمال، ونور البصيرة فيما يؤخذ ويعطى، فهو في النار، أو يطَّهَّر. ومن كان على من كانوا عليه فهو في أعلى غرف الجنان. وسالك هذا الطريق: إما أن يكون سلوكه من قبل الالتفات إلى ما جاء في الكتاب والسنة، وكلام أولي الفضل من الراشدين قديمًا وحديثًا، فذلك هو الحكيم العملي، والمؤمن المتوسط. وإما أن يكون، مع ذلك، قد سلك بنفسه مدارج الأنوار، ووقف على ما في ذلك من دقائق الأسرار، حتى جلس في حياته هذه في مقعد صدق عند مليك مقتدر، فهو الصوفي، وهو صاحب المقصد الأسنى، والمطلوب الأعلى، وفي هذا مراتب لا تحصى، ومراق لا تستقصى، وهذا وما قبله يشملهما اسم المؤمن الصادق. فمن تحقق بهذا النور، فله النجاة والحبور، كان من كان، فإن هذا هو المتحقق فيه ما كان النبي عليه وأصحابه.

ولنمسك القلم حيث أن المقصود هو الإيجاز، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، فاسلك بنفسك طريق السداد، وانظر فيما يكون لك بعين الرشاد.

العالم بين القدم والحدوث

(٥) (ولما كانت الفلاسفة . . . إلخ).

أقول[١]: اصطلح الفلاسفة على معنى آخر للحدوث غير المتبادر من اللفظ، هو: كون الشيء في وجوده مسبوقًا بعدم ذاته، في مرتبة علته، لتقدم ما هو المؤثر فيه، عليه، برتبة الوجود. وبينوا ذلك بما نقله الشارح في الحواشي عن الشيخ[٢] في [الشفاء] وحاصله: أن للممكن من ذاته أن يكون «ليسا»، أي معدومًا، أي إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجودًا، بل معدومًا، لأنه لو كان له من ذاته الوجود، لكان موجودًا لذاته، فلا يحتاج إلى علة، فيكون واجبًا، هذا خلف، فتعين أن يكون له من ذاته العدم، أي سلب الوجود، لا الاتصاف بالعدم، ومن غيره أن يكون «أيسا»، أي موجودًا، أي إذا نظر له مع علته، كان له منها الوجود، فله الوجود من غيره، ضرورة أنه لا وجود له بدون علته، وما له لذاته مقدم على ماله من غيره، ضرورة، أن ما للذات مع الذات، وما بالغير يعرض للذات مع لازمها، فسلب وجوده مقدم على وجوده، وذلك لا يستلزم التقدم بالزمان، لعدم جواز الفصل بين تمام العلة، وبين المعلول، فيجوز أن يتآخيا في الزمان ورده الشارح في الحواشي[٣]، تبعًا للإمام، وقال: كما أن الممكن يحتاج في وجوده إلى العلة،

---

(١) أي الشيخ الرئيس ابن سينا، الحسين بن عبد الله «٣٧٠-٤٢٨هـ/ ٩٨٠-١٠٣٧م».

(٢) المراد حواشي الشرح الجديد للتجريد، وقد علّقها الدواني على «شرح القوشجي للتجريد» للعلاّمة الشيخ الطوسي.

(٣) المراد حواشي الشرح الجديد للتجريد، قد علقها الدواني على (شرح القوشجي للتجريد» للعلامة الشيخ الطوسي.

كذلك يحتاج في عدمه إليها، إذ عدمه يعلل بعدم علته، فليس له من ذاته سوى استواء الطرفين. ثم قال: إن الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود والعدم، فله في هذه المرتبة، لا استحقاق الوجود، فإن اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا، تم، وإلا فلا.

أقول: أولاً: إن الماهية، فيما فرضة، ليس لها وجود ولا عدم، بل إمكانهما، فكان الوجود مسلوبًا عنها، فإذا حصل لها الوجود من العلة، فقد كان لها الوجود بعد أن لم يكن وجود، وهو الحدوث الذاتي، كما قال: فإنهم أرادوا من العدم سلب الوجود، كما أشرنا إليه في حل عبارة الشيخ.

وثانيًا: فلنقطع النظر عما يفهم شائبة التأثير رأسًا في الطرفين، فبأي الحالين يكون الممكن في الواقع؟ فهل يكون له الوجود؟ كلا، وإلا لم يكن ممكنًا، وليس بعد الوجود إلا العدم، فهو له إذ ذاك، فيكون لذاته أن يكون عدمًا، وإلا لزم الواسطة، اللهم إلا في اعتبار عقلي لا يتعلق بما به التقدم والتأخر، بحسب المراتب الخارجية. ثم رد عليهم الشارح ردًا آخر بقوله: (كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج إليه على المحتاج). . وحاصله أن التقدمات عندهم خمسة لا غير، كما هو مشهور. وجعلوا التقدم بالذات هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج فقط، فلو كان عدم الممكن متقدمًا على وجوده بالذات، لكان عدمه: إما علة وجوده، أو جزء علته. الأول باطل: أولاً: لأن العدم ليس شيئًا لذاته حتى يجب عنه شيء.

وثانيًا: لفرض علة سواه. فتعين كونه جزء علة وجوده، بمعنى ماله دخل بوجه، وذلك حكم سار في جميع المعلولات مع عللها، فلا تتحقق علة بسيطة البتة، وقد أقروا بوجود العلة البسيطة في أول صادر.

وأقول: لا محالة أن العدم جزء علة الوجود، إذا مالم يكن للشيء أنه عدم، لم يكن للمؤثر أن يكون عنه كون، وإلا لزم تحصيل الحاصل. تأمل. وأما الإقرار

بوجود علة بسيطة، فلا ينافي ذلك، فإنهم يريدون غير المركبة من الوجوديات. كيف ومن الواجب في الصدور رفع المانع، وهو عدم؟ فليس المراد ما ينفي مثل هذا التركيب؟ فإنه في الحقيقة ليس بتركيب.

وأيضًا يمكن أن يمنع حصر التقدمات في الخمسة، بزيادة هذا النوع، إذ الحصر استقرائي(١). وبعد. . . فبالجملة، لما اصطلحوا على هذا المعنى من الحدوث، وبينوه (وإذا كان له من ذاته أن لا وجود، بالمقدمات فربما كان يتوهم من قوله: أي المصنف: (إن العالم حادث) هذا المعنى، فدفع هذا الوهم بقوله: (كان بقدرة الله بعد أن لم يكن)، أي بعدية زمانية، لا يجامع القبل معها البعد، كما هو المتبادر المعروف من لفظ الحادث. إذ المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة، فالمتبادر منه في لسان غيرهم: الموجود بعد عدمه بالزمان. ثم لا يخفى عليك أن قول المصنف: (كان بقدرة الله بعد أن لم يكن) لم يفد بجوهره أزيد مما أفاده لفظ الحادث، والوهم باق، فإن الحادث الذاتي يطلق عليه أنه كان بعد أن لم يكن، كما تصرح به عبارة الشيخ في [الشفاء] حيث يقول: لزم أن صار وجوده بعد ما لم يكن) وإنما يدفع الوهم، قول الشارح: (بعدية زمانية)، فكان يكفي أن

---

(١) (إن قلت. قد أفيد من قولك هذا أن العدم لذات الممكن، وقد تقرر فيما بينهم أن ما اقتضى العدم لذاته فهو ممتنع لذاته. قلت: إن المعنى في الممتنع، أنه إذا نظر إلى ذاته ـ من حيث هي ذاته ـ نظرًا من حيث الخارج، فإنها تأبى عن أن يكون لها الوجود من أي كوة أشرق. أي أن له من ذاته، ما يدرأ الوجود وينافيه. فهذا محال أن يوجد في الخارج، بل ولا في الذهن، عند التحقيق. وأما المعنى في الممكن، فهو أن ذاته بالملاحظة الخارجية خالية عن الوجود، حائزة لوصف العدم، من غير اشتمال على ما أوجب لها ذلك. فهذا العدم وصف لتلك الذات، من حيث هي في الخارج. ذات، ليست مع شيء آخر أوجب لها العدم. ثم إنها لا تأباه ـ أي الوجود ـ من خارج، لو أتى. وذلك كما تقول: إن الهيولي لذاتها خالية عن الصور؛ لأن القابل للشيء من خارج عنه يجب أن يكون خاليًا عن ذلك الشيء، عند قطع النظر عن ذلك الخارج. والهيولي قابلة للصور من مفيضها، فهي من حيث ذاتها خالية عنها، وجوبا، وإلا لجاز لها، من هذه الحيثية ـ أي حيثية الذات ـ أن تكون بصورة، فلم تكن قابلة من خارج. هذا خلف. ومع كونها خالية بالذات ـ أي عند تجريد النظر إلى الذات، كما بينا ـ يجوز أن تكون ذات صور عند فيض المفيض). عبده.

يقال، عند قوله: (حادث): أي حدوثًا زمانيّا. اللهم إلا أن يقال: إن الوهم قد اندفع بقوله: (بقدرة الله)، فإن ما ينشأ عن القادر لا يكون إلا حادثًا زمانيًا، في زعمهم.

٦ ـ (والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة... إلخ.).

أقول: أي المخالف في حكم الإيجاب الكلي، أي قولنا: كل ما في العالم فهو حادث، المفهوم من قول المصنف: (على أن العالم حادث)، هو الفلاسفة والمخالفة في كلية الإيجاب تكون: إما بكلية السلب، فيخالف في كل فرد فرد من أفراد العالم، بأن يقال: لا شيء من العالم بحادث، بل كل ما فيه قديم، وهذا باطل بالبداهة والإجماع، وإما بجزئيته، فتكون المخالفة في بعض أفراد العالم، بأن يقال: بعض العالم ليس بحادث، بل منه ما هو قديم، وهذا موضع النزاع. فالمتكلمون على أن كل ما في العالم، فهو حادث بالزمان، فلا شيء منه بقديم. وعلى ذلك أيضًا بعض الفلاسفة من الأقدمين والإسلاميين. وأكثر الفلاسفة على أن بعض العالم قديم، فقد ذهب أرسطاليس وأتباعه إلى قدم العقول، جمع عقل، وهو عندهم جوهر مجرد عن المادة وعلائقها ذاتًا وأفعالاً، والمادة جوهر محل للصور الجسمية، ليس له قوام بدونها، وهو جزء الجسم الطبيعي، فإن الجسم عندهم مركب من جزئين: مادة، وتسمى بالهيولى، وهو جوهر بسيط منبث في العالم قابلا للصور المتعاقبة عليه، لا بالواحد، ولا بالكثير في ذاته، ولا بالمتصل ولا

الأشياء إلا بنور عقلنا، فهل يسوغ لنا بعد ذلك أن نسمه بالجهل والعمى؟! وأي مرجح لا يغال مثل هذا المجون في توجيه قول الحكيم، الذي لا يسوغ إلا ما قضى به برهانه؟. فإن لم يعلم فهو موقوف حتى يعلم. تفطن!! فلست أطيل في بيان الأباطيل.

وألفاظ الشارح بعد، ظاهرة، غنية عن الشرح.

* * *

١٤٦ـ (هذا ما رأينا ذكره. . . إلخ).

أي في مقام تحقيق علم الله تعالى بغيره من الممكنات.

* * *

١٤٧ـ (ولنا في تحقيق مذهبهم).

أي مذهب الحكماء، كلام آخر، سوى هذا الكلام الباطل، يعلو عن طور ومقام علم الكلام. وليس ينبغي أن يذكر إلا لقوم قد رقوا في الفلسفة أعلى مقام. ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه في رسالته المسماة بـ (الزوراء). وقد تتحقق لب الحق فيه من رسالتنا (الواردات). وهذا مشرب صوفي، لا يذوقه إلا من عوفي فصوفي. فإن خرجت من ظلمات الوهم والارتياب، وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب، فتح لك من الحقائق أبواب، وظفرت بحقيقة الصواب، وكنت من العرفاء ذوي الألباب. وإلا فأنت محجوب، ونظرك مقلوب. فأجهد نفسك أيها الطالب، واجعل همك أعلى المقاصد وأسنى المطالب، فليس الأمر ما أنت فيه، بل وراء ذلك ما أنت مخفيه، والحق فيك مبديه. وليس هذا مقام الكلام، وإلا لأسمعتك صريف الأقلام. ولعلنا نأتي على هذه المسألة بوجه أبسط وأعلى، في مقام آخر، أو في كتاب آخر والله الموفق.

* * *

١٤٨ ـ (فإن قلت: علم الواجب تعالى حضوري . . . إلخ).

أقول: قد تلونا عليك ما اصطفيناه في علمه بغيره. والمرضي عند المحققين، وعندنا، أن علمه بذاته هو عين ذاته. ولما لم يكن صورة ذاته، في ذاته، كان علمه بذاته حضوريًا، لحضور ذاته عند ذاته. لا حصوليًا.

فإن قلت: لا يصح لك أن تقول: علم الواجب حضوري، فإنك تقول حينئذ: إن ذاته حاضرة عند ذاته. وحضور شيء عند شيء يقتضي: حاضرًا، ومحضورًا عنده، وكل منهما مغاير للآخر، فحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه، وذلك اللازم محال، فحضور الشيء عند نفسه محال، فكون علم الواجب حضوريًا محال.

فإن أجبت بأن التغاير الاعتباري كاف، أي ذات الواجب ـ من حيث هي علم ـ حاضر، ومن حيث هي عالم محضور عنده، فذلك يستلزم أن لايكون ذات الواجب ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ عالـمًا بذاته، وإلا لزم المحال المذكور، لعدم اختلاف الحيثية حينئذ، بل يكون الواجب تعالى ـ مع اعتبار قيد ـ عالـمًا بذاته، من حيث هي، أو العكس، أو التقييد من الجانبين، وكون ذات الواجب تعالى ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ غير عالم بذاته، قول باحتياج ذاته، في علمه بذاته، إلى انضمام الحيثيات وهو باطل.

فان أجبت، أيضًا، بأن الحضور إنما يقتضي تغايرًا، إن كان مضمون موجبة، كأن يقال: ذاته حاضرة عند ذاته، فإنه يقتضي نسبة ذات الطرفين. وأما إن كان المراد منه ما هو لازمه، وهو مضمون سالبة قائلة: ذاته ليست بغائبة عن ذاته، فلا يقتضي تغايرًا، فذلك لايجديك نفعًا، فإن السلب نسبة تطلب طرفين، فالتغاير لازم.

قلنا: ذلك القول ـ أي أن علمه تعالى بذاته، حضوري ـ صحيح. وسلب الغيبة هو عبارة عن سلب النسبة، وسلب النسبة قد يكون لكون الموضوع واحدًا، لا نسبة

بينه وبين شيء آخر، أي لا تعدد فيه بوجه. فقولنا: ـ ليست الذات بغائبة عن الذات ـ سلب للغيبة. وصدقه بوحدة الذات للذات، بحيث لا تغاير فيها بوجه من الوجوه، حتى نتصور الغيبة، فلا يستدعي المغايرة، بل عدمها. فحضور الذات عند الذات لا يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه، كما زعمت. فدعوى: أن العلم حضوري، صحيحة. وأيضًا لو قبلنا المغايرة، فالتغاير الاعتباري كاف.

قولك ـ يلزم أن لا يكون الذات، بقطع النظر عن جميع الحيثيات عالـمًا بذاته.

قلنا: لا ضير فيه، فإن قطع النظر عن جميع الحيثيات، هو قطع النظر عن حيثية العلم. ولا ريب في أنه ـ بقطع النظر عن حيثية العلم ـ لا يكون عالـمًا بشيء، بل إنما يكون عالـمًا بذاته، إذا لوحظ بحيثية كونه علمًا، أو عالـمًا، وكل هذه الحيثيات متحدة في الخارج مع الذات، إنما التغاير في اللحاظ، والاعتبارات فقط، لتصور الحكم. فحديث الاحتياج والانضمام لا يسمع. وليس هذا بأغرب من قول الشيخ الأشعري: (إن الذات بذاتها، ليست بعالمة، إلا بانضمام مغايرها في الوجود، وهو صفة العلم). فجعلها محتاجة إلى أمر زائد في الخارج يقوم بها.

وتمام القول: إن التعبير بحضور الذات عند الذات، وما ينحو نحو هذا من الألفاظ، إنما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية، وهي في الواقع لا تقتضي تغايرًا. بل ذلك للتفهيم والتفاهم.

وقد يقرر الإشكال بوجه آخر، حاصله: أن الواجب تعالى، لا يصح أن يعلم ذاته، لأن العلم: إما إضافة، أو صفة ذات إضافة، على اختلاف فيه، فلو علم ذاته لكان لذاته نسبة الى ذاته، والنسبة تستدعي طرفين، ولا يكونان متحدين، وإلا كانا طرفًا واحدًا، فهما متغايران، فتكون ذاته مغايرة لذاته. هذا خلف.

فإن قلتم: التغاير الاعتباري كاف. قلنا: كلامنا في مرتبة الذات، وهي واحدة من جميع الوجوه، والواحد من كل وجه لا يعتريه تعدد الاعتبار. وهي شبهة «الطبيعين» في القول بالواجب غير الشاعر. وجوابه:

أولاً: بمنع أن الواجب واحد من جميع الوجوه، فإن شيئًا من الأشياء لا يخلو من تعدد الحيثيات الاعتبارية، وإن كانت سلبية. قلنا اعتبار كونه علمًا، وعالمًا، ومعلومًا، وإن كان لا اثنينية في نفس ذاته، ولا في صفاته الوجودية.

وهذا الجواب لا يخلو عن كدر.

وثانيًا: ما أقول: إن العلم ليس نسبة: ولا يقتضي نسبة إلا لتغاير بين العالم والمعلوم، لإثبات الملاءمة، ليتحقق الانكشاف. أما عند اتحاد العالم والمعلوم، فلا يحتاج إلى النسبة، بل العلم هو حالة الانكشاف، فإن كان للذات على الذات، فهو هو، وإن كان لمغاير، فلابد من رابط يربط العالم بالمعلوم، وإلا لكان كل ذي علم عالمًا بكل معلوم، وهو بديهي البطلان. وعلى الجملة، فمسألة العلم محل نظر جديد.

* * *

قدرة الله

١٤٩ـ (قادر على جميع الممكنات . . . إلخ) .

أقول : ومن الصفات الكمالية التي يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى أنه قادر على جميع الممكنات ، أي قادر على إحداث كل فرد من أفراد الممكنات ، على الإطلاق بدون استثناء . وإنما قلنا : (على إحداث) لما أن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ، لا الإمكان . ومن ثم قال الشيخ الأشعري : (إن احتياج الجواهر ، حال بقائها ، إنما هو بواسطة ما يجب تجدده من أعراضها) . وقلنا : (كل فرد) لما أن المراد أن لا يخرج فرد من أفراد الممكنات عن قبوله للتأثر عن الباري تعالى ، لا أنه قادر على أن يوجد جميع الممكنات بأسرها ، فإنه من المحالات ، لأن الممكنات غير متناهية . وإيجاد مجموع ما لا يتناهى محال . وقلنا : (بدون استثناء) لما أن صفات المعاني ، عند المنصف ، ليست عينًا بحسب المفهوم ، ولا غيرًا بحسب الوجود ، فهي في الوجود الخارجي عين الذات ، فليست من الممكنات . نعم تستثنى من الممكنات في عبارة(غيره) . ومفاهيمها الذهنية قائمة بالأذهان ، مقدورة بالضرورة .

وإطلاق هذه المقالة ـ أي أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، باتفاق المتكلمين والحكماء ـ بناءً على تحقيق مذهب الحكماء ، من أن جميع الممكنات صادرة بتأثير الله تعالى ، والوسائط شروط ومُعِدَّات . بل وعلى غير تحقيقه ، كما يعلم بالتأمُّل .

إلا أن القدرة عند المتكلمين هي : (صفة تقتضي كون الفاعل ، بحيث يتمكن من

الفعل والترك ـ أي عدم الفعل ـ) . أو هي : (كونه بحيث يتمكن) . أو هي : (نفس التمكن) . وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك ، بالنسبة إلى شيء واحد ، جوازاً وقوعيًا ، بأن لا يمتنع أحدهما لذات الفاعل ، ولا للازم ذاته .

وعند الحكماء ، هي : (كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل) ، أي أن يكون فعله موقوفًا على مشيئته ، سواء كان بحيث يجب الفعل ، لوجوب المشيئة ، أم لا . فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقًا . وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء . وتفسيرها بالمعنى الأول مما اختص به المتكلمون . وليس شيء من تعريف أحدهما يسمى قدرة عند الآخر . وإن كان المتكلمون لا ينكرون حصول المعنى الأعم ، في شأن الواجب تعالى ، لوجوده في ضمن الأخص القائلين به . فلا إيراد ولا جواب .

فإذن يكون معني قضية المصنف على مذهب المتكلمين : أن الباري تعالى إذا قيس إلى أي ممكن من الممكنات ، فهو بحيث له أن يوجده وله أن لا يوجده ، ليس يمتنع عليه واحد منهما ، ولا يجب منه كذلك ، إلا لذات الواجب تعالى ، ولا للازم من لوازمه ، فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه ، فهو في الإيجاد مختار اختياراً مطلقا مردداً على هذا .

وعلى مذهب الحكماء أن الباري تعالى ، بحيث إن شاء ممكنًا صدر عنه ، وإن لم يشأ لم يصدر شيء ، وجب له أحد الطرفين في شيء من الممكنات ، أو لم يجب . وهذا عموم في المفهوم ، وإلا فالواقع الشق الأول ، أي وجوب أحد الطرفين ، لأنه عدم تمام الاستعداد ، يجب الفيض ، لوجوب المشيئة ، لعموم الفيض والجود . وعند عدمه ، يجب عدم الفيض ، لعدم المشيئة ، بعدم القبول . فالفعل ، في الحقيقة ، واجب الوقوع ، أو اللا وقوع ، وإن كان ذلك موقوفًا على مشيئته . ثم إن مقدم الشرطية الأولى ـ أي قولنا : إن شاء فعل ـ بالقياس إلى وجود العالم ، دائم الوقوع . وتاليها لازم ، لوقوع مقدمها ، أي أزلي أبدي ، لعدم توقف الفيض في زمن من

الأزمان. ومقدم الشرطية الثانية، بالقياس إلى وجود العام ـ أي ما يتحقق به مفهوم العالم، في الخارج ـ دائم اللا وقوع. أي أن مشيئة الحق للإيجاد دائمية، لا تنقطع أزلاً، وأبدًا، وإن كان قد لا يشاء فردًا خاصًا، في زمن خاص، لعدم الاستعداد مثلاً.

وبالجملة: فالحق تعالى خلاق أزلاً وأبدًا، لأنه مريد للإيجاد أزلاً وأبدًا، وإن كانت الحوادث في تعاقب.

إن قلت: أن كانت مقدم الشرطية الثانية ليس بواقع ألبتة، فتاليها كذلك، فهما كاذبان، فقد كذبت الشرطية، فلم يتم التعريف.

قلنا: قد تقرر أن صدق الشرطية اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها، بل يتوقف على صدق تاليها، على فرض صدق مقدمها. وهو ههنا كذلك. وهذا الإشكال وهم، وإلا فالمقدم صادق في بعض الممكنات، كما ذكرت.

إن قلت: إن كان الواقع وجوب أحد الطرفين، بالنسبة إلى الواجب تعالى، فهذا هو القول بنفي الاختيار، مع إنكم تقولون: بأنه مختار، وإن هذا إلا تناقض.

قلت: دوام الفعل ـ أي لزومه ـ وامتناع الترك، أو العكس، أي وجوب الترك، وامتناع الفعل، بسبب أمر مغاير للذات، وهو المشيئة، مثلاً، لا ينافي الاختيار. بل الفاعل قد يختار الفعل، ويرضى به، ومع ذلك يوجبه على نفسه بموجب ما، كعلمه بغايته اللائقة، أو المنافرة، ولا تنافي بينهما. ألا ترى أن العاقل، ما دام عاقلا، إذا قصده قاصد بإبرة ليغمز عينه بها، فإنه يغمضها، ولا يتخلف إغماضها عن مشيئته، بحيث لا يمكنه تركه، مع إن الإغماض باختياره، لما أنه بتمديد الأعصاب وقبضها عند المقتضى بالإرادة. وامتناع الترك، لعلمه بضرر الترك، لا ينافي اختياره. وكذلك السخي المار على متلهف من العطش، أو متضور من الجوع، ومعه ما يسد رمقه، فإنه لا يتمالك نفسه إلا أن يزيل ما بهذا

المسكين من الألم، ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهرًا على ذلك، بل إنما هو باختياره وإرادته وطوعه. فما ظنك بمن علم المضار والمنافع بعلم هو عين ذاته، وكان من أوصاف ذاته الجود العام؟ فاختيار فوق هذا الاختيار، بحيث لا نسبة. والتمثيل للتقريب.

وبالجملة: فأمثال هذا وجوب بالاختيار، والواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

قال قائل: الوجوب للازم الذات هو عين الوجوب للذات، وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات، وتبجح على الشارح بما لا يليق به.

وأنا أقول: أولاً: إن من له أدنى عقل يفرِّق بين الصادر عن الذات، لنفس الذات، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به، وبين ما لا يصدر عن الذات إلا بواسطة شعور الذات وعلمها به وإصدارها له عن رضى، بحيث لا تعترضها الضرورة في ذلك، أي بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار وإن كان بحب وقوعه لكون الذات لا تعتريها شائبة البخل أو ما يشبه ذلك فإن هذا الثاني بالاختيار. والأول بالاضطرار. وثانيًا: إنه لا محيص للمتكلم عنه. أي عن القول بالوجوب للازم الذات، فإن علم الواجب بالممكنات لا يجوز أن يكون اختياريًا عنده، وإلا لكان العلم بها حادثًا، وهو مستلزم لسبق الجهل، وهو محال. فإذن علمه بالممكنات، على ما هي عليه، وعلى وجه وقوعها في الخارج، لازم لذاته وإرادته إنما تتعلق على وفق علمه، ولا يتصور بينهما الخلاف، وإلا لزم انقلاب العلم جهلاً، وقدرته إنما تتعلق على وفق إرادته، وإلا لزم هذا اللازم بعينه أيضًا، فإذن إيجاده لمخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته، ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذي هو لازم لذاته، فوجب أن يصدر عنه، ومحال أن لا يلحقه. فعاد إلى قول الحكيم.

وأيضًا، عند تمام الاستعداد: إما أن يكون الواجب، تقدس، عالمًا بتمام

الاستعداد، أم لا. الثاني: محال، للزوم الجهل، وعلى الأول: إما أن يكون تركه للفيض حكمة، أم لا. الثاني محال، للزوم العبث. وعلى الأول وإما أن تعود الحكمة إلى ذات الواجب أو إلى ذات المستعد أو إلى سواهما أو لا تعود إلى شيء الأول. محال، إذ لا يتجدد للباري كمال. والرابع: كذلك، إذ لابد من الموضوع. فيبقى الثاني، والثالث. ولا بد في الثالث من أن يكون السوي من متعلقات الممكن، ضرورة عدم العلاقة بين المتباينات. فرجع في الحقيقة إلى الثاني، فلم يكن تام الاستعداد، وقد فرض تمامه. وهذا خلف. فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجوه، وذلك لما قام من البرهان على أن الواجب حكيم، ومن حكمته أن يوصل إلى كل ذي حق حقه، ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾⁽¹⁾. ﴿وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾⁽²⁾. وعند عدم تمام الاستعداد، إن تحقق الفيض، فقد كان تام الاستعداد. هذا خلف. وإلا لكان لحكمة تعود إلى الحادث، وهي ما به يتم استعداده، حتى يفاض عليه. فرجع ذلك إلى الوجوب، لما كان لازمًا لذاته، وهو لحكمة. فأين تذهبون؟!! فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذي ذهبوا إليه، وهو الاختيار المردد في الواقع، قول بأفواههم، تنافيه قواعدهم وعقائدهم.

والحق أن لا خلاف بينهم وبين الحكماء، في هذا المقام، إلا في المقالات اللفظية التي لا تقام في وجوه المقدمات اليقينية. وبعد ذلك كله، فحقيقة الحق لم تزل محجبة بحجب ألفاظ، وإنما يتنورها الفطن عند التدبر والتأمل. ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها إيضاحًا شافيًا في غير هذا الكتاب. ثم بما بيّنا يندفع ما في الحواشي هنا.

* * *

---

(١) آل عمران: ١٨.

(٢) الكهف: ٤٩.

١٥٠ ـ (فهو تعالى قادر على جميع الممكنات. . . إلخ).

أقول: لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف، في المدعى، أخذ يبين الدليل على ثبوته على كلام المشربين. فقال: إذا تحققت معنى القدرة، وما ابتنى عليه، فاعلم أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، أما كونه قادراً على الممكن، فلأن قدرته من لوازم ذاته، سواء كانت زائدة على ذاته، أو من اعتبارات ذاته. والمصحح للمقدورية وقبول التأثير من المؤثر، هو الإمكان، إذ معنى كون الشيء ممكنًا أنه ليس له الوجود من ذاته. وليس في ذاته ما يمنع الوجود، بل يقبل التأثر بأحدهما عن الغير. وإذا كان الواجب قادراً والممكن قابلاً، وليس من ذاته أن ينافي أحد الأثرين، فالواجب تعالى أن يفيض الوجود على الممكن. وله أن لا يفيض، عند المتكلم، أو إن شاء أفاض وإن لم يشأ لم يفض، عند الحكيم، على ما فيها.

وأما عموم قدرته للجميع، فأنه إذا ثبتت قدرته على البعض، فقد ثبتت قدرته على الكل. لاتحاد علة القبول في الممكن، ولزوم القدرة للذات الواجب. وأيضًا، لأن الإمكان مشترك بين جميع الممكنات، ولا بد للممكن أيّا كان من أن ينتهي إلى الواجب. وقد ثبت أن الواجب مختار، لأنه عالم، والمختار لا محالة قادر، فكل ممكن ينتهي لا محالة إلى القادر، وما كان مقدوراً بعلله، فهو مقدور بذاته، فقد عمت قدرته جميع الممكنات، وأيضًا العجز عن الفيض على القابل ليس إلا لمانع غير ذاتي، فيكون لذلك المانع يد على الواجب، حتى منعه، فيكون عجزاً، وهو عليه تعالى محال. أما الاستعداد وعدمه فلا يعدُّ مانعًا ولا غير مانع، بل يعد كأنه من تمام حقيقة الممكن، أو لإتمامها.

ولسنا نطلب إلا كون الباري تعالى له الفعل والترك، أو إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وإن كان لذلك لوازم تستصحب عند الإيجاد، خصوصًا والكل من تأثيره، فلا يعدُّ شيء مانعًا، بل ذلك تخصيص منه وإحكام. وهذا عام لكل ممكن. فلا تلتفت لما هوس به الحواشي هنا.

١٥١ - (مع أن النصوص قاطعة . . . إلخ).

أقول: استئناس منه بالنصوص لكلا الفريقين: أي المتكلمين، والحكماء، فإن لفظ الآية - (أي قدير) - متحمل للمعنيين السابقين، وإن كان كل منهما قد أبطل ما ادَّعاه الآخر في التعيين بأدلة عقلية، بها يطبق الآية على مراده خاصة. ثم إن (الشيء)، في الآية، لو يراد منه مصطلح القوم يشمل الصفات على رأي الأشاعرة، مع أنها صادرة بمحض الإيجاب عندهم، فلا تكون مقدورة، فتكون مستثناة من الآية بدليل عقلي، ولا بأس به. فعلى هذا لو أقيم برهان عقلي على أن الباري تعالى موجب في بعض الأشياء من العالم، لا يعارض بالآية، فإن الموجب خارج بالدليل العقلي، والقرينة العقلية من المخصصات، وكونها من المخصصات، في موضوع دون موضوع، مع اتحاد المنشأ، تحكم.

وبالجملة: فلا يليق بأحد المستثنيين أن يشنع بالآخر.

وأما إن أريد من الشيء، ما كان عند المخاطبين شيئًا، وهو ما كان يراه عامة العرب في ذلك الوقت، فليس الشيء شاملاً لصفات الباري تعالى ولا الكثير مما لم يكن يخطر ببالهم، وإنما يدخل تحت القدرة بالبرهان، فلا تصلح الآية مستندًا، بل ولا مؤنسًا. وإن أريد به ما يفهم عند قول القائل: أنا القادر على كل شيء، أي ما هو خارج عن ذات المتكلم، فإنه الممتن به، أو المتمدح به، أو المهدد به، أو ما يشبه ذلك. فقد دلَّ ذلك على العموم، بدون استثناء شيء. فإن الصفات لم تكن داخلة فيه، حتى تحتاج لاستثنائها منه، ولمن أخذ بهذا، مع نفي تجويز التخصيص بالقرينة العقلية، أن يشنع بمن استثنى شيئًا، ولكنه ليس. وبهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الكلنبوي هباء منثورًا.

١٥٢ - (قيل: الأولى . . . إلخ).

أقول: قال السعد التفتازاني - في [شرح المقاصد] - بعد أن ضعَّف الأدلة على

شمول قدرته تعالى: (فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته، من مثل هذه الآية) وكذا قال في شمول العلم: (أما سمعنا: فلمثل قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(١). ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾(٢) إلى غير ذلك من الآيات. . .) فقد حكم بصحة الاستدلال بالسمعيات في أمثال هذه المسائل التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها، وأولويته.

قال: (قلت: كون شمول القدرة. . . إلخ).

أقول: هذا رد على «التفتازاني» في قوله السابق. وهو أن شمول القدرة، ليس مما يتوقف عليه الإرسال، فالأولى أن يتمسك فيه بالسمع.

وحاصل الرد: إنك ماذا أردت بقولك: (إن الإرسال لا يتوقف على الشمول المذكور)؟. فإن أردت به أن صدور الإرسال من الله في نفسه ـ أي بالنظر إلى الواقع ـ لا يتوقف عليه، فمسلم إذ لو فرض قدرة الباري على الإرسال فقط، لكفى في صدور الإرسال منه، سواء كان الرسول مقدوراً له، أم لا، والمرسل إليهم مقدورين له، أم لا، والمعجزة مقدورة له، أم لا. وبالجملة: سواء قدر على شيء سوى الإرسال وبعض لوازمه، أم لا. ومثل هذا يقال في شمول الإرادة، والعلم، ولكن هذا لا يفيد في صحة الاكتفاء بالسمعيات في العلم بشمول القدرة، والإرادة، والعلم، فإنه ليس كل ما لا يتوقف عليه الشيء في الخارج، لا يتوقف عليه في العلم. فإن الواجب لايتوقف على الممكنات، في الخارج، ويتوقف العلم بثبوته على العلم بثبوتها، فإنها طريق الاستدلال عليه. وإن أردت أن العلم بثبوت الإرسال لا يتوقف على العلم بشمول القدرة والإرادة والعلم. فممنوع. وبيان الوجه فيه: إن طريق إثبات الإرسال منحصر في قياس ينتقل إليه ذهن من شاهد المعجزة. صورته: أن المعجزة فعل الله خارق للعادة، وقد صدر عن الباري تعالى

---

(١) الحجرات: ١٦.

(٢) الأنعام: ٧٣.

حال دعوى هذا الشخص للنبوة واستدعائه للتصديق. وكلما خالف المختار عادته - حين استدعاء النبي التصديق - بأمر يخالف عادة ذلك المختار، دلَّ ذلك على تصديق النبي قطعًا عاديًا. والمقدم واقع، لما تقدم من أن المعجزة فعل الله مخالف للعادة، حين استدعاء النبي التصديق. فالتالي واقع، وهو أن هذا الأمر دال على صدق هذا النبي.

وهذا الطريق موقوف على أنها فعل الله. ولا يمكن إثباته إلا بإثبات شمول فعله، وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته، بل وإرادته وعلمه، إذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين، لم يكن لنا دليل على أن خصوص هذا الفعل الخارق من أفعاله تعالى، وإن زعمه المعتزلة قائلين: إن للناظرين عند صدور المعجزة قرائن وأحوالاً ترشده إلى أن الفعل فعل الله. فإن هذا زعم بغير برهان وأما احتمال أن هذا فعل الله في الواقع، فلا يجدي، فإن المقام مقام إثبات، لا مقام تجويز.

وحاصل الكلام: أنه لا طريق عندنا لإثبات الرسالة إلا المعجزة، والمعجزة حادثة من حوادث العالم، فلو لم نعلم بأن كل حادث فإنما صدوره من الواجب، لم يكن لنا علم بأن حادثًا خاصًا، هو المعجزة، صادر من الواجب تعالى. فإنا لما جوزنا أن يصدر عن غيره صوادر، فلنجوز أن هذا الصادر الخاص - أي المعجزة - صادر عن غيره - فلابد لنا على أن من وقعت على يديه مرسل من عنده، إذ لا نسبة بين الدال والمدلول حينئذ. فالعلم بالإرسال موقوف على العلم بعموم فعله. فلو لم يحصل هذا العلم إلا من طريق الإرسال، لدار.

إن قلت: قد يدلنا عظم الصادر، وكونه ليس مما يصدر عن الخلق في العادة، على أنه صادر من الواجب تعالى، بدون توقف على علم بعموم الفعل، كما يقول المعتزلة.

قلت: تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات، سوى الله تعالى، ونعلم حدًّا ما تقف عنده قواها، في التأثير، حتى نعلم أن مثل هذا الأثر،

ليس مما يصدر عن شيء منها، وذلك غير ممكن بالضرورة. ولم لا يجوز أن يكون في طاقة بشر - فضلاً عن مَلَك - أن يجعل: السماء كالعهن، والجبال كالمهل، بقوة نفسه الناطقة؟. لا سبيل إلى قطع هذا الإمكان إلا بالاستدلال على أن الممكن لا يصدر عنه شيء أصلاً، حتى ينسب الكل إليه تعالى.

فلم يتم ما قاله «السعد» على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين في أمثال هذه الموارد، على التحقيق. فإن للخطاب دواعي، ومقتضيات وقرائن أحوال، تخصه ببعض الموضوعات. وكم من عام في النصوص قد أريد به الخصوص؟! وخاص منها أريد به العموم؟! غاية ما تفيده الظن الغالب. فلا تكترث بما زخرفوه هنا.

ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكلنبوي، وعبد الحكيم على الشارح. ثم إن الكلنبوي قال: لقائل أن يقول لا يتوقف التصديق بالإرسال على شمول القدرة والعلم، أو غير ذلك. فإن دلالة المعجزات على الإرسال دلالة عادية، لا عقلية، إذ ليست أدلة عقلية مرتبطة نفسها بمدلولاتها، بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها. فإن من خوارق العادات - كانفطار السماوات وانتثار الكواكب - ما يحصل عند انقضاء الدنيا، وليس دالاً في ذلك الوقت على الإرسال. ولكن مع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها، عند دعوي النبوة، العلم القطعي بصدق النبي، بناء على أن إيجاد الواجب ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ عندهم. ثم أورد إيرادات، محصلها واحد، وهو أنه: لو توقف التصديق بالإرسال، على شيء من الإلهيات، سوى المعجزات، لاشتغل النبيون بإثباته أولاً، قبل ادِّعاء النبوة، وذلك قطعي البطلان. والحاصل أنه يريد أن المعجزة كافية في التصديق، وإن لم يقف المخاطب على شيء من الإلهيات، حتى ثبوت الواجب.

ونحن نقول: قوله: (إن دلالة المعجزات عادية... إلخ). مسلم فإن العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارج لغير هذا الأمر، أي التصديق، تجويزًا إمكانيًا صرفًا. ولكنه لا ينقص في الجزم بأنه لهذا الأمر، عن درجة الجزم بالمتواتر، لمن

تواتر عنده، إذ مثل هذا التجويز واقع فيه، وإن اتفق الكل على أن التواتر مما يفيد اليقين، وأما تعليله بقوله: (فإن من خوارق العادات. . . إلخ). فهو بارد، إذ كم من شيء لا يكون بانفراده دليلاً، وباقترانه بشيء آخر يكون دليلاً. ولا حاجة إلى إيضاحه، فإن كل ذي إلمام بالعلوم لايفوته مثل هذا. وقوله: (بناء على أن إيجاد الواجب، ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ عندهم). يقتضي أن ذلك في الأدلة العقلية، ليس كذلك، مع أن الجمهور القَائلين بهذه المقالة، قائلون بأن ارتباط النتائج بالأقيسة من الارتباطات العادية، بناء على أن إيجاد الواجب، ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ. ولم يفرقوا بين دلالة المعجزات، ودلالة البراهين، والمقدمات)⁽١⁾.

وليس لهم شيء لا يجوز تقديره، دالاً على غير مادل عليه، فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة، والارتباط بينها وبين مدلولاتها كالارتباط بين الضلالات، بأوهام يزينونها لهم، وأمور عادية، يوقعونها في قلوبهم غيرها. كالتواتر مثلاً، وبين مدلوله. والتكلم فيها كالتكلم فيه، من غير فارق. فإيراد مثل هذا، في هذه المواضع، غير لائق.

---

(١) (فإن زعم أن المعجزة بنفسها، ليست برهانًا. قلنا: نعم، لكن بها يتقوَّم البرهان، كما في العالم، فإنه ليس هو البرهان، لكن به يتقوّم البرهان، فإنا نستدل من العالم على صانعه بالبرهان. فكذا المعجزة يستدل منها على صدق ما ظهرت على يديه، كالاستدلال من العالم على الصانع بدون فارق. وكما يطلقون الدليل على المركب من المقدمات، يطلقونه على ما يستدل به، كالأثر على المؤثر، أو العكس. بل إن الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق، لصدق مبدئها، بيِّن بالفطرة والعادة، فإنه عند مشاهدتها ينتقل ذهنه إلى أن هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله إلا الرجل العظيم، الذي قد انطوى على ما لم ينطو عليه غيره، حتى أظهر ما لم يكن يظهره غيره. فهو صادق في دعوى أنه منطو على نبوة، أو روحانية، أو ما يشبه ذلك، على حسب الادعاء. إلا أن المقدمات تختلف بالصحة والبطلان والبداهة والنظر. فرب مقدمة يظنها ـ بحسب الملاءمة الظاهرية ـ منتجة، وليست بمنتجة. وشياطين ورب هيئة كذلك. وكم من قضايا تحققها العادات وهي مزيفة لدى البصائر. وقضايا تزيفها العادات وهي محققة في الواقع. فمن ثم بينوا طريقًا خاصًا للاستدلال بالمعجزة، لعلمهم أن ما عداه مخدوش، وغير صحيح، كما في سائر الدعاوي والبراهين، فافهم). **عبده**.

ثم نقولك إن بني نوع الإنسان، الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم، ينقسمون إلى قسمين:

أولهما: أرباب الأفكار العقلية، وأولوا الاستبصار والمعارف.

والثاني: أصحاب الأفكار العملية فقط، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول إلى الأمور العقلية. بل ليس لهم من العمل الفكري إلا بمقدار ما يكفي لتعيشهم بأدنى تعيش. فهذا القسم الثاني، أي من لا استبصار لهم، إذا رأى أحدهم أمرًا خارقًا لعادته التي ألفها واعتادها في بلده، أو فيما يسمع من جيرانه، خصوصًا إن كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل إنما يصدر عن أرباب الأرواح المتصرفة، أو ما يشبه ذلك. وكان هذا الأمر مقترنًا بدعوى من المظهر لهذا الخارق، أيُّ دعوى كانت، فإن الله تعالى يخلق بحكم العادة، عقب هذه الرؤية فيه، علمًا قطعيًا بأن هذا صادق في دعواه، بدون التفات إلى الارتباط بين المدعى والدليل. ولا نظر إلى كون هذا المدعى مضلاً أو هاديًا. وكون هذا الخارق أمرًا حقيقيًا، أو شعبذيًا خياليًا. وعلى كونه أمرًا حقيقيًا، هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله، أولاً، إلى غير ذلك. لجهله بطرق الاستدلال. فهو كأعمى بلا قائد، يمشي حيث سلكت به قدمه، من غير شعور بأن هذا الطريق ينجر به إلى مهواة تهلكه، أو إلى مقصد كان يطلبه. وهو ظان بأنه إلى المقصد، بل قاطع به، لا يختلج في صدره احتمال خلاف ذلك. وهذا حق يشهد به العيان، والتواتر، فإننا نراهم ينكبون على أرباب الجهالات، خوارق عادات، وهم مع ذلك يصدقونهم في مدعياتهم الكاذبة. ومثل هذا التصديق والجزم لا يعد إيمانًا يُعْبأ به عند الله تعالى، ويكون مدار سعادة الدارين، فإنه ينقلب بتقلب أرباب الادعاء، ولا تفرقة فيه بين المرشد، والمضل، ولا بين السحر، والمعجزة. فيتنزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم.

والقسم الأول: أي أرباب الأفكار العقلية، إذا رأى أحدهم أمرًا خارقًا قد

اقترن بدعوى مدع، فإنه لابد أن ينظر إلى الدعوى(١). أولاً، يطلب تصور أطرافها، على وجه الوجود في الخارج، حتى يتمكن من الحكم بالنفي أو الإثبات. ثم يرجع بالنظر ثانيًا، في دليل تلك الدعوى، هل ينتجها؟ أو لا ينتج؟. فإن وقف على كل ذلك، حكم، وإلا فلا، بناء على ما هو دأبه، من أنه لا يأخذ بشيء إلا بعد سبره، وتنقير على قدر إمكانه. فإذا ادَّعى لديه مدع: أني أنا رسول الله، فلابد أن يتصور موضوع القضية، ومحمولها، على وجه يصح ثبوته. فهو في تصور موضوعها يكتفي بالمشاهدة، فإذا انتقل إلى المحمول، نظر إلى معنى الرسول في ذاته، ثم إلى معنى لفظ الجلالة، ما هو؟ وهل له وجود أولا؟ وأي دليل يدلنا على ثبوته؟ وهل بعد ثبوته يتصور منه الإرسال بالمعنى الذي تصوره؟ أو لا يتصور؟ فلو أيقن بأن المضاف إليه، غير متحقق رأسًا، أو متحقق، ولكن لا يتحقق منه الإرسال بوجه من الوجوه. أيقن بكذب المدعي، بلا ريب في ذلك، ولو خرق العادة وشق السماء.

ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية، وأن هذا أمر يمكن ثبوته في ذاته، ينتقل إلى النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وهي نسبة الرسالة إلى هذا المدعي الخاص، ويطلب الدليل. فإذا أظهر المدعي خارقًا من الخوارق، نظر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد، ويقيسه إلى قوانين الطبيعة. فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التي يتمكن منها المرشد والضال، علم بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئي من أسرار الطبيعة، وإنه ليس بواجب الاتباع، وإن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة، وأنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات، فينظر إن هذا الرجل: هل هو خيِّر في ذاته؟

---

(١) (رأى أن ذلك النظر والتنقير أمر يخلفه الله بحكم العادة في الناظر عند رؤيته للخارق، بحيث لا يمكن عادة أن يصدق إلا بعد نظره، وترتيب مقدماته، والانتقال منها إلى النتيجة، على أي وجه كان.

وإن كان قد يختلف في ذلك الترتيب، والانتقال، بالسرعة والبطء. ألا وإن عقول العقلاء شاهدة بأن تصديق هذا الناظر بدون نظر من خوارق العادات، كما تراه بنفسك في العالم. (إن في ذلك لذكرى لأولى الألباب). فافهم. **عبده**.

أو شرير؟ فإن كان شريراً في ذاته، يدعو إلى ما لا ينتج، ولا غرض له إلا الرياسة، وتقلب أحوال الأمم في الشرور، وسفك الدماء، فهو الساحر الخبيث، وإن كان خيِّراً، يدعو إلى ما يعود على بني نوعه بالصلاح، والنجاح، فهو الصادق النبي. فإن اختلت مقدمة من هذه المقدمات، فلا سبيل له إلى التصديق بوجه من الوجوه. فاضرب حدّاً لما أنت فيه. حتى إن ورد عليه ما لم تكن تعهد، جزمت أن ليس منه، ولكن دون هذا تعطل الرقاب، فإنه موقوف على الإحاطة بخواص الأصول، وما تنتجه من الفروع، وعلم المصادر، وما يكون عنها من الصوادر. وذلك لا يكون إلا بما لم يكن.

هذا إذا عين ترتيب الأسباب والمسببات، وإلا نزع إلى إثبات أن الحق تعالى مختار في أفعاله، وحكيم في صنعه، لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده، فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته نبوّة هذا الرسول.

والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله. والطريق الثاني أقرب وأسهل. فمن ثم قرروه في عموم الكتب، بخلاف الأول. وكيف يكون مجرد الخارق موجبًا للقطع عند الاقتران بالدعوى؟ وقد بلغك خبر ابن المقنع وأمثاله، ممن رقمت أحوالهم في صحائف الرجال، كابن خلكان⁽¹⁾ وغيره. ففي [الداوستان]⁽²⁾، أن ابن مقنع هذا، قد ادّعى النبوة، وأقام على ذلك معجزة باهرة،

---

(١) ففي ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه. ثم يغيب وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعرّي في قوله:

أفق، إنما البدر المقنع رأسه ضلال وغى مثل بدر المقنع

وإليه أشار أبو القاسم، هبة الله بن سناء الملك، الشاعر، في قوله:

إليك فما بدر المقنع طالعًا بأسحر من ألحاظ بدر المعمم

واسم هذا الرجل «عطاء» وقيل «حكيم». **عبده**.

(٢) في [ذيل كشف الظنون] هناك كتابان لعل واحداً منهما هو المشار إليه هنا. . أولهما [داستان تركتازان هند] لمؤلفه ميرزا نصر الله، الأصبهاني ثم الهندي، الملقب بدولت يارجنك. . وهو في التاريخ. والثاني كتاب [داستان غم] وهو من كتب التاريخ باللغة الفارسية، لمؤلفه بدر الدولة المفتي الهندي، المتوفي سنة ١٢٨٠هـ. ولعل الفرق في رسم كلمة الاسم ناتج عن خطأ المحرّر.

وهي أنه صنع قمرًا، يرتفع عن الأرض نحو فرسخ، ويضيء إلى أربعة فراسخ، ويستمر كذلك إلى الصباح، ثم عند الصباح يغيب، ثم يطلع في الليل، وهكذا، وهذا الرجل كان بعد الإسلام.

فإن كان الشيخ الكلنبوي يذعن للخوارق المقترنة بالدعوى، فلمَ لم يؤمن بهذا الرجل؟ ولكن العذر له، فإنه كان من القسم الثاني يعتقد بغير روية ولا نظر⁽¹⁾.

ثم إن ما ادَّعاه أن الأنبياء لم يشتغلوا بإقامة البراهين على الألوهية، فاعلم أن الأنبياء لم يبعثوا إلى الجهلة خاصة، كما سمعت، بل إلى البله والعلماء، فهم يبدءون بدعوى النبوة، حتى تفزع إليهم نفوس العلماء، والصديقين، وأرباب البصائر، ثم يبرهنون على الإلهيات، حتى ينقاد إليهم الجهال على بصيرة من العلم، وليت شعري!! إذا كان مجرد الخارق كافيًا، فلمَ كان النبي يحثُّ على الفكر والنظر؟ وجاء القرآن محشوًا بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الحق تعالى، ووحدانيته وقدرته، وإرادته، وعلمه، إلى غير ذلك من الصفات المقدسة؟ وكذلك جميع الأنبياء، كانوا على هذا النمط. فلعل هذا الرجل لم يبلغه القرآن، أو كان تركي اللسان، لا يفهم معناه!.

وليكن هذا كافيًا لك في التنبية على الحق، والإشارة إليه.

ثم في النبوات كلام نوراني يتعالى عن فنون الجدل، فاطلبه من الصدور، لا من السطور.

* * *

---

(١) (وكما أنه قد جرت عادة الحق، بأن يخلق علمًا يقينيًا في نفوس الجهَّال، عند مشاهدة الخوارق. بدون نظر. فقد جرت عادته بأن يخلق النظر والفكر والبحث والتنقير في نفوس العلماء عند مشاهدة الخوارق أيضًا. فلو كان مجرد الخارق، بالشرائط التي قد اعتبروها، موجبًا للعلم بطريق العادة، بعد النظر والفكر فيه. لما تردد أحد في خوارق العادات، ولا قائل به، وكم من مشاهد أثرًا عظيمًا لم يصدق به. حتى وقف على حقيقة أمره. فافهم). **عبده**.

إرادة الله

١٥٣ـ (مريداً لجميع الكائنات . . . إلخ) .

أقول : ومما ثبت بمقدمة : (إن الله متصف بجميع صفات الكمال) . كونه تعالى مريداً لجميع الكائنات . ولكون مريداً وصف انتزاعي ، يعتبر بعد الإرادة ، كما هو ظاهر . فله تعالى صفة الإرادة . وهي صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ، أي توجب للفاعل المتصف بها أن يرجح بالإصدار أثراً من الآثار ، مع تمكنه من أن يفعل كلا منهما ، وهي تغاير القدرة والعلم ، فإن العلم : ما يوجب انكشاف الأشياء عند العالم ، والقدرة : ما يوجب له صحة أن يفعل ، وأن لا يفعل . وليس شيء منهما بمأخوذ فيه إيجاب التخصيص المذكور .

قالوا ـ في الاستدلال على تلك المغايرة ـ : إن نسبة الضدين ، كقيام زيد وجلوسه ، إلى قدرته تعالى سواء ، فإن القدرة صفة بها يتمكن من أن يفعل ، وأن يترك . وكل من الأمرين الممكنين له أن يفعله ، وله أن لا يفعله ، لذاته ، إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين يمكن أن يقع بها الضد الآخر ، لاتحاد علّة المقدورية في كل منهما . فكل من هذين الأمرين المعلومين له تعالى بالعلم التصوري الشامل لكل ذي مفهوم . نسبتهما الى الأوقات على السواء . إذ كما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم واقعة في هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة في الوقت الآخر . وكذا مفهوم الضد الآخر ـ كما قال ـ كما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه ، يمكن أن يقع في وقت قبله ، أو بعده . ومن الضرورة أن الشيء ما لم يتعين عند الفاعل أحد طرفيه المستويين لا يمكن أن يصدر عنه . فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين

ترجح لأحد الضدين أن يكون متعلق القدرة، دون الآخر، وأن يكون في هذا الوقت دون آخر من سائر الأوقات. وذلك المخصص هو المسمى بـ(الإرادة). إذ لا يصح أن يكون ذلك المخصص منفصلاً. لأنه لو كان، لكان ممكنًا يدخل تحت الحكم. فيدور، أو يتسلسل. ولا أن يكون الحياة، والسمع، والبصر. لأن الحياة نسبتها إلى الأشياء من أعَمِّ النسب، كنسبة الذات، فلا تكون مخصصة. والسمع، والبصر من مقولة العلم، وقد علمت ما فيه. على أنهما إنما يتعلقان بعد وجود المسموع والمُبْصَر، كما قالوا. ولا أن يكون الكلام، فإن التدويني منه يعود بالحقيقة إلى الإخبار بالواقع، وطلب إجراء الأحكام، والتكويني منه ما عنه يبرز الصادر إلى عالم الوجود، بلا وسط. وهو إنما يكون بعد الإرادة، فهو بالحقيقة تعلق القدرة. فتعين أن يكون وصفًا سوى هذه الصفات الست، وهو الإرادة. ولا يقال: إن العلم التصديقي، بأن زيدًا يكون في زمن كذا، على هيأة كذا مثلاً، هو المخصص، فإنه تابع للوقوع، فلا يكون سبب الوقوع، فهو بالرتبة بعد تعلق الإرادة.

هذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لا يرد عليه ما أورده أرباب الحواشي هنا. ونحن نقول: قد وقع الاتفاق بيننا وبين محققي الفلاسفة على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات، أزلاً وأبدًا، بحيث لا يغرب عنه مثقال ذرة أو ما يحذوها من الصفات واللوازم، وعلى أن علم الباري تعالى فعلى، إنما يوجد ما يوجد من الكائنات على وفقه، وليس بانفعالي يعرض لذاته من نسبته إلى حقائق الأشياء أنفسها، فإنه لا حقيقة لشيء من الأشياء تحقق بنوع ما إلا يفيض ذاته، فذاته هي المبدأ للحقائق، على أى وجه تحققت، وليست تتحقق المبدئية إلا بعد تحقق العلم، فإن المختار يستحيل أن يصدر عنه شيء ما لم يكن قد تصوره، حتى أراده، حتى ترجح للصدور عنه، فعلمه تعالى بكل جزء من الجزئيات أزلي، قبل الإيجاد، وبعده.

ولا يكون العالم عالمًا بالجزء حقيقة إلا لو كان عالمًا به بجميع أوصافه وما يلزم له، حتى لو وجد في الخارج لكان نوعًا منحصراً في فرد، وهذا إنما يكون بعد العلم بالزمان الخاص، والجود الخاص، وجميع الخواص.

ومن البين أن الإرادة إنما تكون بعد العلم، لما أن المجهول من وجه ما، لا تتعلق الإرادة به عن ذلك الوجه، وكيف ينبعث الفاعل لفعل ما لم يكن قد تصوره؟ وهذا قد حكمت به البداهة. فإذن إرادة كل جزء إنما تكون بعد تخصصه من جميع جهاته، سوى الوجود الخارجي، أي ما ينتزع عنه الوقوع. وما قبله التخصص لايكون به التخصص. فالعلم هو المخصص، سواء قلت: إنه علم تصوري، أو علم تصديقي، إذ العلم التصوري في هذا الموضوع يستلزم التصديقي، كما هو ظاهر، فإن من علم الشيء جزئيًا فقد علم أنه يكون في زمن كذا، في مكان كذا، بوصف كذا، وهذا العلم ـ على هذا الوجه ـ إن لم نقل بلزومه لذات الواجب، كان الجهل ببعض الممكنات جائزًا عليه تعالى، لذاته، بل واقعًا. وهو محال، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

إن قلت إنَّا لا نريد من الجزء إلا ما هو ذات خاصة في نفسها، بقطع النظر عن كونها في زمان معين، فإني أعلم زيدًا بشخصيته وهو عندي متعين، وإن وقع في أي زمان، وعلى أي شأن وكذلك أتصور لنفسي عملاً خاصًا، ثم أتردد في أي الأزمان أبرزه، فالخصوصية الذاتية لا يلزم فيها خصوصية الزمان.

قلت: كأنك بهذا تزعم أن الحق تعالى علم الأشياء صورًا مجردة بدون ترتيب السابق منها واللاحق، ثم أخذ بإرادته يرتبها ويوزِّع كلاً على زمن. فلا أطيل معك في إبطال هذا، فإنك لا تشك في بطلانه. ولكن أليس من الأعراض الموجودة ـ كالحركات مثلاً ـ ما يتحد موضوعه وفاعله، ثم يقع الاختلاف بين جزئياته، بالأزمان، كحركتين لعضو واحد، من فاعل واحد، تخللهما سكون؟. فإن مناط التغاير بينهما ليس إلا كون كل منهما حدث في زمان سوى ما حدث فيه الآخر، فكان الزمان معتبرًا في تمام الامتياز الذي هو مناط الجزئية، وأيضًا فإن صورة خاصة، على أوصاف خاصة، لو كان لها أن توجد في زمانين يتخللهما زمن لم تكن فيه، لكانت في كل منهما بوجود خاص، وهو عين التشخص أو مساوق له،

فيكون الشخص الواحد الجزئي يتشخص بتشخصين، فيكون كليًا، لا جزئيًّا، هذا خلف. فالزمان من المشخصات لا محالة، فهو معتبر في جزئية الجزء، فيكون تخصصه من متعلقات العلم التصوري، لا الإرادة، وأما ما تمثلت به من تصورك لجزء وترددك متى تفعل، فذلك لا يجديك، فإنك قد تصورت صنفًا تحيرت في إحداث جزئياته. وما كان من أمر زيد، فتشخصه بوجوده الخاص، المستمر من مبدأ كذا من الزمان إلى منتهى كذا، فهو في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان متشخص بتشخصه، فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود البتة، وأيضًا قولكم إن العلم تابع للوقوع، لا أعلم منه إلا أنكم أردتم الوقوع الخارجيَ، وهو بهت. فهلا قلتم بأن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنزيهي. فكأن العالم يعلم الشيء بخصوصيته في زمانه، ثم عند مجيء زمانه المعين له تنبعث منه الإرادة فتبرزه القدرة. فتكون الإرادة قديمة، وتعلقاتها حادثة. كالقدرة، ولا ضير فيه.

وبهذا البيان تبين أن ما أطال به الكلنبوي هنا، خرج مخرج الهذيان.

وههنا سر لو اطَّلعت عليه لقمت على الساق وهمت هيام المشتاق، ولكن لعدم الاستعداد، ما أمددت المداد بالإمداد!.

* * *

١٥٤ - **(وهي قديمة. . . إلخ).**

أقول: زعم قوم -: «كالجبائية» و «عبد الجبار»[1] - إن إرادة الله تعالى صفة حادثة، قائمة بذاتها، لا في محل. وبمثل هذه المقالة قال «أبو الهذيل العلاف» من رؤساء المعتزلة، وهو أول من تكلم بهذا الكلام. وذهبت الكرامية إلى أن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته. فأراد الشارح أن يزيح هذا الوهم بقوله: (إذ لو كانت

---

[1] (١) [٤١٥هـ] أبرز أئمة المعتزلة المتأخرين. . . وصاحب موسوعة [المغني في أبواب التوحيد والعدل].

حادثة، وهي قائمة بذاته، كما زعم الكرامية، لكان تعالى محلاّ للحوادث). وهو محال، كما يأتي للمصنف. وأيضًا لو كانت حادثة، سواء كانت في محل، أو لا محل لها، لكانت بتأثير الفاعل المختار، أو الموجب الحادث، المختار إلى فاعل آخر، أو موجب، إذ الحادث لا يمكن استناده إلى الموجب القديم، فإن كانت مستندة إلى موجب احتاج الموجب إلى موجب، وهكذا، إلى غير النهاية، أو ينتهي إلى فاعل مختار، فيشترك مع الشق الثاني. أي ما إذا كانت مستندة إلى مختار، والمختار إنما يفعل بالإرادة، فتحتاج الإرادة إلى إرادة أخرى. وهكذا حتى يلزم الدور أو التسلسل، على أي تقدير، وكل منهما محال. فإذن هي قديمة. وهي قائمة بذاته تعالى، لاستحالة قيام الصفات بأنفسها. وأما تعلقها فهو قديم أو حادث على خلاف بين أصحابنا الأشاعرة. والكلام الآن في أن الصفات: صفات حقيقية زائدة على الذات، فلا يتوهم أن الإرادة ربما كانت أمرًا اعتباريًا، فلا يتصف بالقدم والحدوث، لأنهما وصفان للموجودات الخارجية.

* * *

١٥٥ ـ (وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات إلخ . . .).

أقول: تقرير لحكم من أحكام الإرادة، بالنسبة إلى متعلقاتها، وهو ما ادَّعاه المصنف في قوله: (مريد لجميع الكائنات).

وبيانه: إن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات في العالم ـ بالمعنى الذي تقدم ـ أي إنها مخصصة للممكن بوقته المعين، وصفته المعينة، ومرجحة لأن يكون متعلق القدرة دون غيره.

وبرهانه: إنه قد ثبت ـ فيما تقدم ـ إن قدرة الله تعالى، شاملة لجميع الممكنات، ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة إلا لو كان معينًا من كل وجه، فإن جميع الوجوه إليه مستوية، فلا يترجح تعلُّق القدرة به ـ على وجه دون آخر ـ إلا بمرجح.

وذلك المرجح في الفاعل المختار لا يكون إلا الإرادة، كما سبق. فوجب ـ إذن ـ أن تكون إرادته متعلقة بكل كائن حتى تكون قدرته متعلقة بكل كائن أيضًا، فهو مريد لجميع الكائنات، أي أنه المخصص لها بأوقاتها وأحوالها. وذلك ـ كما ترى ـ سواء قلنا: بأنه الفاعل في الكل، كما برهنا عليه سابقًا، أو: إنه الفاعل في البعض، والبعض بفعل غيره، كما يقول المعتزلة، فإن كون الشيء مقدورًا لشيء ـ بمعنى أنه يصح له أن يفعله ـ لا ينافي أن يكون مقدرًا لشيء آخر كذلك. اللهم إلا إذا قام البرهان على أنه لا خالق سواه ـ كما بيَّنا ـ فاندفع ما قالوه هنا.

* * *

١٥٦ ـ (ومن جملة الممكنات: الشر والمعصية والكفر، فيكون تعالى مريدًا لها، خلافًا للمعتزلة... إلخ).

أقول: لما تبين شمول إرادته للممكنات، أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم دخول تحت حكم الإرادة، وهو الشرور والمعاصي.

وقد خالف فيه المعتزلة، محتجين:

أولاً: بأن الشرور والمعاصي غير مأمور بها ـ أي مأمور بتركها، من باب إطلاق الأعم وإرادة الأخص، أو إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، والقرينة ظاهرة والمأمور بتركه مراد تركه ـ فلا تكون مرادة، لأن إرادة الترك تنافي إرادة الفعل، كما هو ظاهر، ولما كان المأمور بتركه مرادًا تركه، فلا يكون هو مراد، لأن الإرادة مدلول الأمر ـ والمدلول لا يتخلف عن الدال ـ ولازمه له فلا تتخلف عنه.

وثانيًا: بأنها لو كانت مرادة لوجب علينا الرضا بها، لكن التالي باطل. أما الملازمة فلأن من سخط ما تريد كونه، فقد سخطك، ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه، فيجب علينا أن نرضى ما يريده سيدنا، حيث لا يجوز أن نسخطه، ونكون

على خلاف ما يجب أن يكون. وأما بطلان التالي: فلأن الرضا بالكفر كفر، وبالمعصية معصية، والكفر ليس بواجب، وكذا المعصية.

وثالثًا: بأنها لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعًا بكفره ومعصيته، أي يكون مرضيًا عنه بذلك، لأن إطاعة المريد - أي إرضاءه - يكون بتحصيل مراده. فأطلق الإطاعة وأراد لازمها، أي الإرضاء. وذلك لما هو معلوم من أن من حصَّل ما كنت أود أن يحصِّل فقد أرضاني بتحصيله. والتالي - أي كون الكافر مرضيًا لله بكفره - باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

ورابعًا: بالنص، أي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (١). ولا نعلم من مفهوم الرضا إلا ما هو مفهوم الإرادة، أو من ما صدقه إلا ما هو صدقها. وعلى أي الحالين يثبت المطلوب.

* * *

١٥٧ - (والواجب عن الأول... إلخ).

أقول: حاصل هذا الجواب، أن قولكم: إن الإرادة: مدلول الأمر ولازمه، ممنوع، فإنه قد يوجد الأمر ولا توجد الإرادة، كما في صورة العبد الذي أمره سيده بشيء لا يريد منه الإتيان به، إما امتحانًا لطاعته، أو إظهارًا لعذره في ضربه. فإنه يأمره بالشيء، ولا يريد أن يحصل ذلك الشيء منه، خصوصًا في صورة الاعتذار، فإنه كاره لأن يأتي العبد بالمأمور به. فقد انفك الأمر عن الإرادة، فيجور أن يكون آمرًا بترك المعصية، غير مريد لذلك الترك، بل مريدًا لنفس الفعل:

نعم هي مدلوله ظاهرًا، وفيه ما فيه، فإن الأمر إنما يُقال على مثل هذا بضرب من التسمح والتجوز، وليس طلبًا حقيقيًا، لأن ألفاظ الطلب إنما وضعت لنفس الطلب - أي طلب النفس - لا لمجرد صورة اللفظ الذهنية. فلو أريد بالأوامر والنواهي ما

---

(١) الزمر: ٧.

يكون من هذه المقولة، يلزم أن تكون جميع الخطابات الإلهية ـ العامة في الطلب والنهي ـ مستعملة في حقيقتها ومجازها، أو في معنييها المشتركة بينهما، أو في المعنى المجازي الصرف.

ولا يخفى ما على هذا اللازم من التشويش، فلا تلتفت لما هوس به بعضهم في هذا المقام إظهارًا لكلمة النفاق.

* * *

١٥٨ ـ (ومحصله . . . إلخ).

أقول: محصل الجواب عن الاعتراض الثاني، إنه إنما يجب الرضا من الفاعل بنفس فعله الذي هو وصفه له، من جهة. أما نفس المفعول لذاته ـ بقطع النظر عن كونه مفعولاً لفاعل كذا ـ فلا يجب الرضا به، فإن سخطه لا يقتضي سخط الفاعل، لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية. والإنكار الواجب علينا إنما هو لنفس الفعل، من حيث محله وقابله، لا من حيث مصدره، وفاعله. فإنه من الحيثية الأخيرة ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة. بل ذلك واجب الوقوع. بل لو قطعنا النظر عن هذا، فلنا أن نقول: قولكم: (من سخط وجود شيء، فقد سخط فاعله). مبني على أن من الأفعال ما هو حسن أو قبيح لذاته، أو لصفة فيه. وليس كذلك، بل لا حسن ولا قبح لفعل ما إلا من حيث ما أمر الشارع أو نهى. وللشارع أن يحسن، ويوجب الرضا بإيجادها، ويقبح الرضا بالاتصاف بها.

ولا يخفي ما في هذا الكلام من القصور.

١٥٩ ـ (وعن الثالث . . . إلخ).

أقول: يجاب عن الثالث بمنع الملازمة. قولكم: (لأن الطاعة: تحصيل مراد المطاع). غير صحيح، فإن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، لا ما أراده، وأنت خبير

بأنه لا يلاقي الاعتراض، على ما صورنا، فإنَّا قد أعلمناك، إنه ما أراد بالطاعة إلا الرضا. ولا كلام في أن محصل المراد مرضي للمريد بتحصيله. فالملازمة صحيحة، واللازم باطل.

ثم أقول: كل ما أورده المعتزلة في هذا الباب، لنفي عموم الإرادة، وعدم تعلقها بالكفر والمعاصي، لم يصادف محلاً، فإن هذه الملازمات واللوازم إنما تأتي لو أردنا من الإرادة ما جرى به العرف ووجوده الواجدون من أنفسهم، وهو ما يكاد يكون عين الرضى والمحبة، أو يلازمه، ونحن لم نرد مثل هذا المعنى، بل ما أردنا من الإرادة: ما هو الموجب لتخصص الحادث بالوقت، والحال، وترجحه بالإيجاد. ولا يرد على عمومها شيء مما أوردوه، فإنه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر بوقت كذا، رضاؤه به، أو عدم نهيه عنه، أو ما يشبه ذلك. فإن هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات، كما بينا لك سابقًا. ولا يلزم من العلم بوقوع شيء الرضا به، أو عدم النهي عن تركه.

فإن قلنا: بمغايرة الإرادة، بهذا المعنى، للعلم، فوظيفتها وظيفته، فلا يرد ما أورده، ولا يحتاج إلى ما أجيب به، فدقق.

نعم يقال: إن كان الباري تعالى غير مجبور ولا مكره في تأثيراته ـ كما هو المذهب الحق ـ فكل ما صدر عنه تعالى فهو باختياره. وقد تحقق أن المختار إنما ينبعث للفعل إذا كان عنده (أن يؤثر) أولى من (أن لا يؤثر). وقد تقرر عند أهل الحق أيضًا أن كل ما في الكون فهو صادر عنه تعالى. فإذن كل ما كان في عالم الوجود الإمكاني، فوجوده عن الباري أولى من لا وجوده. وما كان عند الباري أولى وأحقّ بالوجود، فلا يكون مستحقًا لأن يسخط بحال من الأحوال. فهو مرضي له، والمرضي له يجب أن يكون مرضيًا لنا، وإلا كان مبارزة له تعالى، وهو غير جائز. فيلزم أن يكون الكفر والمعاصي مرضية له تعالى، وواجبًا رضاؤنا بها. وهو ظاهر الفساد.

ولكن هذا الاعتراض خارج عن هذا الباب، فكان يجب إيراده في باب: (لا خالق سواه)، مثلاً.

ثم أقول ـ في الجواب عنه ـ: إن ما كان أولى لأن يكون في الكل، لا يلزم أن يكون أولى بأن يكون في الجزء. مثلاً: من بنى لنفسه بيتًا فمن الأولى له: أن يكون من ضمن ذلك البيت (الكنف والاصطبلات)، وغير ذلك من الأمكنة الخسيسة. وأن يكون من ضمنه القصر المشيد، والأماكن المزينة المعدة للجلوس والدراسة وغير ذلك، ولكن لا يصح أن يريد من كل منها ما يريد من الآخر، بل كل لأمر يخصه، لا يليق أن يكون في الآخر. وإن من رضي الاصطبل، أو الكنيف، متنزهًا لنظره، ومدرسًا يتعلم فيه العلوم، فقد سفه نفسه، وأغضب رب المنزل، حيث لم يضع لكل ما يليق به. فالكفر والمعصية ـ أي الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع، وإن صدرت عن الحق تعالى باختياره، وهي أولى أن تكون في عالم الوجود ـ لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا، بحيث نرضاها لأنفسنا، فإن حقيقة الكفر ليس إلا: الجهل المركب أو البسيط بالحق تعالى، وما يليق به. وهذا هو مدار الشقاوة الأبدية. والأفعال المخالفة للشريعة منحصرة: في الإضرار بالنفس، أو بالغير، وهو مدار الشقاوة الدنيوية والأخروية. ومنشأ هذه الفعال ليس إلا الجهل بما يليق، وما لا يليق، وما يترتب عليه الخير، وما ينشأ عنه الضير. وهذا الجهل يليق أن يكون في البهائم والجمادات، حتى يتم الانتفاع بها. حيث إن الحق تعالى خلقها لنا: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾(١). فنحن نرضاه إن يصدر عن الحق تعالى، ويجب علينا الرضا به، ولكن لا يصح أن نرضاه لأنفسنا. فتأمل(٢).

* * *

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) (أمر بالتأمل، إلى أنه تنقيح ما قالوا: يجب الرضا بـ«القضا» لا بـ«المقضي»، وهو لا يخلو عن نوع من الكدر، فاطلب بيان هذا المحل، من فنون آخر). **عبده**.

١٦٠ ـ (قلت: يلزم. . . إلخ).

أقول: إيراد على قولهم: إن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، والمعصية عدم الإتيان بما أمر به.

وحاصله: أنه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط، والمعصية عدم تحصيله. لكان العبد في المثال المتقدم عاصيًا، إذا لم يأت بما أمر به السيد أمام السلطان. والحال أنه لو خالفه، ولم يأت بالمأمور به، يكون طائعًا، حيث إنه قد أقام العذر لسيده، ودرأ عنه عقاب السلطان. فلا يصح إطلاق القول بأن الطاعة تحصيل المأمور به، فقط، بل الطاعة إرضاء المطاع، إما فعل ما أمر به، أو بغيره.

إن قلت: العبد بمخالفته عاص البتة، وإلا لم يقم العذر عند السلطان، إذ لو كان مطيعًا بالمخالفة، لكان عند المخالفة يجري السلطان عقاب السيد.

قلت: إن السلطان لم يعلم حقيقة الحال، وهو أن مخالفة العبد لوقاية سيده من العقوبة. ولو علم ذلك فلا شك أنه لا يقبل عذر السيد في ضرب العبد، لما قد علمه من شفقته عليه وحبه له، اللذين هما الباعث الحقيقي على الامتثال والطاعة.

وحاصل الكلام: أن العصيان ما به يستحق العقاب. وليس يستحق العبد العقاب من سيده إذا خالفه لوقايته، بل يستحق أن يحسن إليه، فيكون مطيعًا لا عاصيًا.

* * *

١٦١ـ (ويمكن أن يقال: الأمر أمران: أمر تكويني. . . إلخ).

أقول: يريد إن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به.

وحاصل ما قال: إن الأمر أمران ـ على ما يدل عليه استعمالات الشارع ـ: أمر تكويني: هو ما يعبر عنه بـ (كن) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن

يَقُولَ لَهُ كُن﴾(١)، وهو تعلق القدرة بالمقدور، وأمر تشريعي تدويني: حقيقته الإخبار عما يقوم به صلاح المكلفين في الدنيا والآخرة. فالأول: هو ما يدل حصوله على حصول الإرادة، وحصول الإرادة ـ لو علم ـ على حصوله في زمن من الأزمان. وهو يستلزم وقوع المأمور به، فإن متعلق القدرة لا يتخلف حصوله على تعلقها، وهذا يعم جميع الممكنات، فإن كل ما برز في الوجود، وما يبرز، فإنما هو من متعلقاته وآثاره. والثاني: هو المحقق للثواب لمن دان له وعمل بمقتضاه، وللعقاب لمن نبذه وسلك غير ما دل على سلوكه. إذا علمت هذا، فالطاعة هى الإتيان بما يقتضيه هذا الأمر الثاني لأن الإتيان بما يوافقه اختياري يقال للمتصف به مطيع والعصيان ترك الإتيان بما يقتضيه. والرضا يترتب على هذا الأمر الثاني، أي رضا الآمر بالإتيان بالشيء المأمور به. والسخط ـ أي سخط الآمر ـ لعدم إتيانه، أو إتيان ما يخالفه، دون الأمر الأول، فليس مناطًا لشيء من ذلك، إذا خالف الأمر الثاني، فانه أمر ليس لنا فيه اختيار، بل هو قهري، إذ هو إيجاد الواجب للحوادث، فلا دخل لنا فيه، فليس لنا ارتضاؤه، ولا عدم ارتضائه(٢). أما إذا وافق الأمر الثاني ـ كما إذا أوجد الله الطاعة، أو العصيان في شخص ـ فإنه يكون مناط الثواب في الأول(٣)، والعقاب في الثاني، لكن لا من حيث ذاته، بل من حيث موافقته للثاني. كذا ينبغي أن يقرر الشارح.

* * *

---

(١) يس: ٨٢.

(٢) (بأن تعلق بما تعلق به التدوين، كما في إيجاد الباري لما أمر به أو نهى عنه) **عبده**.

(٣) (كما في إيجاد زيد أو إيجاد عمرو. وبالجملة: إيجاد ما ليس متعلقًا بالأمر التدويني) **عبده**.

سمع الله وبَصَره

١٦٢ـ (سميع بصير للدلائل السمعية. . . إلخ).

أقول: ولما وجب أن يتصف بجميع صفات الكمال، وجب أن يكون سميعًا بصيرًا. ولم يتمسك الشارح بذلك، بل ترك سياق المصنف، واستدل عليهما بالأدلة السمعية. أي يجب إثبات صفتي السمع والبصر له تعالى، لما قام عليه من النصوص الصريحة في أنه تعالى سميع بصير. والسميع من قام به صفة السمع، والبصير من قام به صفة البصر. فهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى، على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات، فهما، كسائر الصفات، مغايرتان للعلم، كما يتبين من موارد ظواهر الآيات والأحاديث. وليسا براجعين إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، كما يقوله الفلاسفة والشيخ الأشعري، في قوله له، كما سبق في الشارح.

وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع والمبصر، بعد حدوثه. فللواجب علم بالكائنات قبل وجودها. على وجه ليس يساوي إدراك المحسوس بالحاسة، وله إدراك لها بعد وجودها، على وجه أجلى وأرفع، كما يحصل لنا من العلم بالشيء قبل رؤيته والعلم به بعد رؤيته، إذ الثاني أعلى وأرقى من الأول. وعلى أحد قولي الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان: قديم، وحادث⁽¹⁾. والثاني أجلى في المبصرات والمسموعات من الأول على ما بيّنا.

---

(١) (هذا آخر ما انحط عليه كلامهم في تقرير أحكام هاتين الصفتين، ودفع ما أورده الرادون لهما، إلى العلم: من أن تعلق السمع والبصر، أزلاً، من الخرافات، إذ لا معنى لسمع غير مسموع وإبصار غير مبصر. نعم علمه جائز. فكان محصل جواب المثبتين أن الصفتين أزليتان، وتعلقهما حادث، وأن =

والفلاسفة وبعض المعتزلة، لما تقرر في مداركهم أن السمع والبصر إنما يكون بالآلتين المعروفتين، المحالتين عليه تعالى، نفوا مغايرتهما للعلم، وأرجعوهما إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. وقد ردَّ عليهم بأن لزوم الآلة في الإدراكات الإحساسية، في جميع الموارد، ممنوع. ولا يجوز أن يكون في الواجب انكشافات تساوي الإحساسات، بدون آلة. وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد.

وأما الشيخ الأشعري فلم ينقل عنه وجه في رده الصفتين إلى العلم، إلا ما قال صاحب[المقاصد]، تجويزاً. وحاصله: أن من أصول الشيخ الأشعري: أن الإحساس علم بالمحسوسات، فالعلم عنده نوع واحد، من أفراده ما هو بالعقل، ومنها ما هو بالحس. فيجوز أن يرجع صفتي السمع والبصر إلى العلم بالمسموع والمبصر.

وأنت تعلم أن هذا من الشيخ كلام في أن الإحساسات علم، أو نوع آخر من الإدراك مباين للعلم، وليس في نفي صفة أو إثباتها، فيجوز أن يكون مع قوله ـ بأن الإحساس نوع من أنواع العلم ـ قائلاً بأن للباري تعالى صفات ثلاثة، كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص، وثلاثتها علم. فإذا أطلق على الحق: (عالم)، فالمراد أنه متصف بهذه الصفات الثلاثة، وإن أطلق عليه: (سميع بصير)، فالمراد التنصيص على كل من الصفتين. ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم: أن الكل صفة واحدة، تتعدد بالاعتبار، كما زعموا كما لم يستفد منه: أن قوة بصرنا هي بعينها قوتنا العاقلة، بالضرورة. وإن قال: إن الإدراك نوع واحد، وهذا ـ أي تغاير الصفتين، مع العلم ـ هو المنقول من كتابه.

ثم أقول: هذا الإدراك الأجلى، والانكشاف الأعلى، الذي يحصل للباري، بعد حدوث المحسوسات إما أن يكون حاصلاً له قبل الحدوث أيضًا، أو لا، على

= الانكشاف الحاصل من تعلقهما أعلى وأرقى من الانكشاف الحاصل بالعلم، إذ الأول جزئي، والثاني كلي، فتنبه) **عبده**.

الثاني: هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل، فيكون للباري تعالى كمال حادث، ويكون بدونه ناقصًا، وهو محال، وأيضًا أكملية الانكشاف إنما تكون بكشف ما لم يكن منكشفًا عند فقدان هذا الأكمل، فيلزم الجهل عليه تعالى، وهو محال. وإن كان الأول ـ أي أنه حاصل له قبل حدوث المحسوسات ـ فليس إلا تعلق الصفة الأزلية، وهي العلم، بجميع الكائنات على الوجه الأكمل، إذ لا تفاوت بين ما هو مبصر أو مسموع، وما هو معقول، فيما هو قبل الوجود، بل الكل معقول، كما سبق لك، في مبحث العلم. فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف في الواجب شيء واحد، متعلق بجميع الأشياء، على وجه لا يتصور ما هو أجلى وأعلى منه، ولا ضرورة إلى تكثير مباديه في ذاته تعالى. ولعل هذا هو الذي دعا الشيخ والفلاسفة إلى إرجاعهما إلى العلم. ومثل هذا يقال في المذوقات، والمشمومات، والملموسات. غايته لا يصح إطلاق أسمائها على الباري تعالى، لعدم ورود الشرع بها، ولإيهام ألفاظها الجسمية.

فدقق الفكر، ولا تلتفت لما هوس به الجهلة، في هذا المقام، من التمشدق بالأوضاع اللغوية، والمقالات غير البرهانية.

* * *

التنزه عن النقائص

١٦٣ ـ (قيل: الأولى . . . إلخ).

أقول: هذا قول لا يليق به التمريض، وممرضة مريض. وهذا ما به أقول من أن الواجب على كل ذي عقل: أن يذهب إلى النظر في الحقائق، ويسيرها على وجه أدق، بحسب طاقته، ويقيم البراهين القطعية، على النفي والإثبات، ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة، قائلا: ﴿ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾(١)، ولا يتعسف طريق التأويل، فإن هذا حال شرحه طويل، فإنا لا ندري ماذا أراد بما قال، فربما ذهب اشتغالنا هباءً منثوراً. فالحق أن لا يهمل النظر، وأن يكون التأويل على خطر. وهذه رتبة الراسخين في العلم، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره.

* * *

١٦٤ ـ (ولما كان وجود الواجب وتعينه، عين ذاته، لم يكن له ماهية كلية، فلا يشارك غيره فيها).

أقول: لو كان للواجب حقيقة ووجود، أو حقيقة وتعين، أو حقيقة ووجوب. لكان الواجب ـ في مرتبة ذاته ـ غير موجود، ولا متعين، فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته، لاحتياج ذاته إلى غير ذاته في تحقق ذاته. هذا خلف. وقد تقدم مثل

---

(١) آل عمران: ٧.

هذا. فإذن وجود الواجب وتعينه، عين ذاته. فيكون الواجب هوية بسيطة، من كل وجه، هي التعين وهي الوجود. فلا يصح أن يشاركه غيره في حقيقته، وإلا يلزم أن يكون شخصان متعينين بتعين واحد، وهو باطل بالبداهة. على أنا لو فرضنا أن للواجب: ماهية كلية، ووجوداً خاصّاً، فلا يشارك الواجب شيء في حقيقته، لأنه إن كان التعين والوجود الخاص من لوازم الماهية، فهي ماهية منحصرة في فرد، فليس يشترك فيها أفراد إلا بحسب فرض المحال، وإن لم يكونا من لوازم الماهية كانا ممكني المفارقة لذاتهما، فوجوبهما للذات بعلة، فيكون كل من الأفراد ممكنًا، وقد فرض واجبًا هذا خلف.

ثم إن هذا البرهان، كما كان برهانًا على نفي المشارك في الحقيقة، فهو برهان أيضًا على نفي المشارك في وجوب الوجود، وذلك لأنه لو كان هناك واجب آخر، لكان هو عين الوجود، وقد كان الواجب الأول، عينه. فكان أحدهما عين الآخر، وارتفعت الاثنينية. هذا خلف. فإن طلبت مبدأ امتياز بينهما، سوى ذات الوجود، فقد كان ما فرضناه تعينًا ـ وهو ذات الوجود ـ غير تعين، هذا خلف.

وتأمل جدّاً، بعد تجريد نفسك، لعلك ترى من مرامي هذه الكلمات نوراً آخر أعلى وأرقى من سني البرهان. إن تقل ـ كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه ـ: إن كلاً من الذاتين ممتاز عن الآخر، بنفس ذاته التي هي عين تعينه، تمايز الماهيات، أو الهويات البسيطة. فأتنزل معك، وأقول: إنك تعلم من كل منهما هذا الذي تعلمه من الآخر. فهب أنه علم لهما بالوجه، وقد أقمت على ثبوته برهان إثبات الواجب، فهو مطابق للواقع. والصورة الواحدة، من حيث هي كذلك، لا تنطبق على متعدد، من حيث هو كذلك، فقد انطبق ما تعلمه على أمر متحد فيهما، وهو وجودي البتة، إذ هو الوجود، والوجوب الخارجي، والذات الخارجي وما يحذو هذا النحو. فقد اتحدا في أمر في عالم الخارج، فهب أنه عرضٌ لهما. فهذا العرض المتحد، فيهما، مباين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه

بالضرورة. والأوصاف المتباينة، لا محالة لها مباد متباينة، ضرورة أن المبدأ الواحد نسبته إلى المتخالفين سواه. فيلزم أن يكون في ذات الواجب أمور متباينة، فيكون مركبًا، فلا يكون واجبًا.

وبالجملة: فقولك: (إن ذات الواجب هي عين الوجود، ووجوده عين الذات). هو قولك: (بأن ليس في الوجود إلا واجب واحد). فدقق النظر، فإن فيه أسرار الغيب.

ولما أقيم البرهان، على أن لا واجب إلا ذات واحدة، فكل ما في الوجود فهو ممكن ناشئ عن ذاته. والمعلول الممكن معدوم لذاته. فلا يوازيه شيء في ذاته ولا في صفاته. ولا خالق غيره ولا معبود سواه.

* * *

١٦٥ـ (وقد يستدل عليه... إلخ).

أقول: هذا استدلال على نفي مشاركته للممكن في حقيقته. وحاصله: لو كان الممكن والواجب مشتركين في الماهية ـ كما قاله قدماء المشايخ ـ فلا محالة ما به امتياز كل منهما أمر سوى ما به الاشتراك، أي أمر سوى الماهية. فالوجوب والإمكان إن كانا من لوازم الماهية المشتركة، فيجب أن يكون الواجب ممكنًا وواجبًا، وكذا الممكن، وهو تناقض. وإن كانا من لوازم الماهية، مع الخصوصية، أي أن ماهية الواجب، وما به امتيازه وتعينه، يلزمهما الوجوب، وماهية الممكن، وما به امتيازه، يلزمهما الإمكان. فصار الوجوب لازما للواجب، من حيث ما ينضم إلى حقيقته، فكان الوجوب لازمًا للمركب، فيكون الواجب مركبًا. هذا خلف.

* * *

١٦٦ـ (واعلم أن التوحيد إما بحصر . . . إلخ) .

أقول : قد علمت أن حصر وجوب الوجود يستلزم حصر الخالقية ، فإن كل ممكن لا محالة ينتهي إلى الواجب . وما كان منتهى كل أمر فهو المستحق للعبادة ، وإنما ترديد الشارح ، على حسب تغاير المفهومات ، حتى يفيد كل واحد برهانًا ، صراحة . وقوله : (قد مرت الإشارة إليه) . قد بيناها ، فلا تغفل .

* * *

١٦٧ـ (وقد يستدل عليه . . . إلخ) .

أقول : قد يستدل على نفي تعدد الواجب ، مطلقًا ، بأن يقال : لو تعدد الواجب ، لكان لنا مجموع المتعدد موجودًا ، ونعني بمجموع المتعدد : ما هو معروض الاثنينية ، ومعروض الهيئة الاجتماعية . ووجوده بديهي ، لا يسوغ إنكاره ، إذ هو عبارة عن وجود كل منهما ، أي الوجودين . والوجودان واقعان لا محالة . وإذا كان المجموع موجودًا ، فهو ممكن ، وذلك لاحتياجه في الوجود إلى كل واحد من الوجودين . ومحتاج الوجود ممكن بالضرورة ، إذ لم تكن ذاته كافية في وجوده ، بل كل واحد من الجزأين له مدخل في وجوده ، بحيث لو قطع النظر عنه لم يكن لهذا المجموع وجود . وإذا كان ممكنًا فلابد له من علة مستقلة تامة ، تحصل وجوده . فتلك العلة التامة : إما نفسه ، أو أحد الجزأين أو غيرهما ، والكل باطل ، فيبطل ملزوم ملزومه ، وهو الإمكان ، فيبطل ملزومه ، وهو التعدد . إما بطلان كونه علة لنفسه ، فلأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، ووجوده قبل وجوده ، وهو محال بالضرورة ، وإما بطلان كونها أحد الجزأين ، فلأن تأثيره إنما يكون في الجزء الآخر ، إذ ليس لنا من متممات وجود المجموع سواه . فيلزم أن يكون الواجب ـ أي ما فرض واجبًا ، وهو الجزء الآخر ـ ممكنًا معلولاً . وبطلان الثالث معلوم من هذا .

إن نقل : كل واحد منهما علة في المجموع ، إذ المجموع ، هو المتحصل من

كليهما، فكل واحد منهما واجب لذاته. وباجتماعهما تحصَّل المجموع، إذ المجموع ليس إلا هذه الوجودات.

فأقول لك: إن كان كل واحد منهما علة تامة له، لزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد. وإن كان كل واحد علة ناقصة، والمجموع علة تامة، لزم عليه الشيء لنفسه. وقد يقرر البرهان بوجه آخر، يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس في [التعليقات]: (كل اثنين، فالواحد منهما متقدم طبعًا عليه، أعني أنه يتصور وجود الواحد منهما، دون الاثنين، ولا يتصور وجود الاثنين إلا والواحد موجود فيه. وهذه مقدمة كلية، إذا أضيف إليها: أن واجب الوجود لا يجوز أن يوجد قبله شيء، أية قبلية كانت. أنتج منهما: أنه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود). انتهى.

وحاصله: أنه لو تحقق واجبان، لكان مجموعهما واجبًا، إذ المجموع ليس إلا محض وجودات الأجزاء، وهي واجبة، فهو واجب. مع أنه قد تقدم عليه أجزاؤه، فيكون ممكنًا، هذا خلف.

وأقول: كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة:

أما التقرير الأول: فلأنا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة. قولكم: (فالمجموع علة تامة، لنفسه). نقول: نعم، باعتبارين، ولا ضير فيه. ولو تم ما قلتم، للزم رفع العلة المادية، فإن كل مركب فأجزاؤه أجزاء علته، وأجزاء العلة متقدمة على المعلول، بل وعلى العلة. وليس المركب إلا نفس هذه الأجزاء التي هي عالمة، ومجموعها جزء أخير لعلته التامة. فيلزم أن يكون الشيء جزءًا لعلة نفسه، فيكون متقدمًا على نفسه. فليس يصح أن تكون أجزاء الشيء من أجزاء علته، على هذا الذي قلتم، مع أن العلة المادية متحققة بإقراركم بالبرهان.

وأما الثاني: فلأني أقبل أن كلا منهما واجب بذاته، وهما واجبان بذاتهما.

قولك: (إنهما محتاج إلى أحدهما). قلت: إنك قد اعتبرت من نفسك أمرًا جعلته محتاجًا، كأنه هيئة اجتماعية، أو ما يشبه ذلك، وليس كلامنا فيه. وإلا فهما، وكل واحد منهما واجب بذاته، وباعتبار الاجتماع يعرض التركيب. ولكن ذلك اعتبار لا واقع له، فافهم.

وأما إنها جميلة، فلدقتها عن أعين الناظرين، وكأن الشارح يشير بالتأمل إلى هذا. وقد بينا لك الكافي في إثبات الوحدة. ولست بمضطر إلى قبول مثل هذا الكلام.

* * *

١٦٨ـ (والثاني: قد أشير إليه في الآية... إلخ).

أقول: أي برهان حصر الخالقية في واحد، قد أشير إليه في الآية بطريق لزومي قطعي، سوى ما تنطق به من الخطابي الإقناعي وحاصل الإقناعي ظاهر، إذ هو المصرح به في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾(١). وتقدير اليقيني ما أشار إليه بقوله: (ويمكن أن يقال... إلخ).

وإنما خص الشارح هذا الدليل بحصر الخالقية، لأنه صريح الدليل، إذ ما يجعل في الدليل من المقدمات، كلزوم العجز وما يشبهه، إنما هو مما يتعلق بالخالقية، لا بوجوب الوجود، من حيث هو وجوب. فمن ثم جعله مختصًا بالخالقية، وإن كان يستلزم حصر الوجود في واحد، بطريق المآل. ثم ليس المراد بالخالقية مجردها، بل الخالقية التامة، بحيث لا يكون في الواقع ما هو أرقى منها. وهي التي يلزم الخلف بعدمها في قوله: (فلا يكون خالقًا، وقد فرض أنه خالق، وما يشبه ذلك فيما يأتي).

---

(١) المؤمنون: ٩١.

وهذا البرهان يسمى عند القوم (ببرهان التمانع). وحاصله ـ على ما أوردوه ـ أنه لو كان هناك إلهان تاما القدرة والإرادة وجميع الكمالات، لصح لكل منهما إيجاد كل ممكن، في كل زمن. إذ جميع الممكنات، بالنسبة إلى إرادة كل منهما، متحد النسبة، ولا إباء في ذات الممكن عن قبول تعلُّق الإرادة والقدرة بها، من أي واحد من المريدين القادرين. فإذن يجوز أن يصدر من أحدهما: حركة زيد في وقت معين، ويصدر من الآخر: إرادة سكونه، في هذا الوقت بعينه، لما علمت من عدم الإباء المذكور، بحسب الذات. فقد جاز أن يقع بينهما تمانع، فلو فرض وقوعه: فإما أن يحل مرادهما معًا، كما هو مقتضى تساويهما في الكمال، فيجتمع الضدان، أو يحصل مراد أحدهما فقط دون الآخر، فيلزم عجز الآخر، فلا يكون مساويًا لمن حصَّل مراده، في الكمال، فقد كان ما هو أرقى منه، فلا يكون إلها، بل النافذ الأمر هو الإله. هذا خلف. أو لا يحصل مراد واحد منهما، فيلزم عجزهما، وتخلف مراد كل عن إرادته، وهو عين النقص في الألوهية، وهو خلاف المفروض أيضًا. فإذن على فرض وقوع التمانع يلزم أمور كلها محالة، فهو محال، والمحال إمكانه محال، فما استلزم إمكانه، وهو تعدد الإله، محال وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريره، على طريقهم.

وعليه أن يقال: لو فرض إلهان تاما الكمال، من جميع الوجوه، لم يكن بينهما تمانع، وإلا لزم المحالات المذكورة بعين ما استدللتم. وليست الاستحالة من طرف القابل، وهو الممكن، بل من طرف الفاعل، وهو الإلهان البالغا غاية الكمال، فيكونان واجبي الاتفاق، وتكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في خلق ما يريد(١).

---

(١) (وليس من كمال الألوهية إرادة كل ما يمكن أن يوجد. فإنا نتصور كثيرًا من الممكنات كإيجاد صورة كذا، في وقت كذا، مثلاً ـ ومع ذلك يمضي الوقت ولا يوجد هذا الممكن فإرادة كل ما يمكن ليست من كمال الألوهية، بل الكمال إيجاد كل ما يراد. فيجوز أن يريد كل واحد منهما طائفة من الممكنات. وبحسب إرادته تتعلق إرادته، ولا تتعلق بالطائفة الأخرى، بل تتعلق بها إرادة الآخر وقدرته، فافهم) **عبده.**

وبالجملة: فهذا البرهان غير متين، وإن ظنه الشارح متينًا. هذا هو ما أبداه القوم في الآية المشار إليها، وتبعهم الشارح وغيره.

وأما أنا فأجعل منطوق الآية دليلاً حقيقيًا قطعيًا، فأقول: قد بينا ـ في موضعه ـ أن الماهيت المتخالفة لا يجوز اتحادها في لازم واحد. فإن اتحدت أشياء في أعم، فهو لازم لأعم مشترك بينها، كما في (المضيء) اللازم لـ (الشمس، والسراج)، فإنه لازم لأمر فيهما، وهو (الحرارة والنارية). وكـ (المتحرك بالإرادة) اللازم لـ (الإنسان والفرس) وغيرهما من سائر الحيوانات، فإنه لازم للأعم فيها، وهو (الحيوان). وهكذا. وبيان ذلك، على وجه الاختصار، أنَّا لا نعلم من معنى اللازم للشيء إلا ما تكون ذات الشيء بحيث تقتضي عدم انفكاكه عنها، في التحقق: إما بوسط، أو ينتهي إليها بغير وسط. فلا بد أن يتحقق بين ذلك اللازم، وبين تلك الذات مناسبة خاصة، بحيث لا توجد له تلك النسبة مع ذات أخرى، وإلا لكان كل من الذاتين مقتضيًا لتحققه، فيكون تحصيلاً للحاصل، وتحققًا للشيء قبل تحققه، وهو محال بالبداهة. وبيان الملازمة: أنه لما تحقق بإحداهما، فقد ثبت له أنه متحقق، فلو تحقق بالأخرى، لكان تحققًا ثانيًا بعد التحقق أولاً وهو ظاهر، أو كان صدوره عن إحداهما، دون الأخرى، ترجحًا بلا مرجح، وهو محال أيضًا. فإذن علاقة اللزوم لا توجد إلا بين اللازم وملزومه الخاص فقط. فإذن الماهيات المتخالفة لا تقتضي إلا أمورًا متخالفة. وهذا حكم قد تقضي به البداهة بعد تصور الأطراف.

وقد تقرر بالبرهان أيضًا: أن الصفات الكمالية للواجب ليست أمورًا اختيارية، بل هي من لوازم ذاته لذاته، ومن مقتضى حقيقته، وإلا كانت له بسبب منفصل، فيحتاج في كمال وجوده إلى غيره، وهو خلف. ومن جملة الصفات الكمالية، التي أجمع عليها العالم، صفة العلم الذاتي. وقد قام بثبوتها البرهان، كما تحقق لك. وقد بيَّن بالبرهان أيضًا أن علم الواجب يجب أن يكون علمًا فعليًا،

لا انفعاليّا. والإيجاد في عالم الخارج إنما هو على حسب ما انتظم في العلم. فعلمه مناط نظام العالم في الإيجاد، وترتيبه عل الوجه الأكمل الأعلى، أي على وجه ليست الأشياء إلا عليه في أنفسها والواقع. وإلا لكان علمه جهلاً، أو كان متأثرًا عن غيره، وكلاهما ينافي الوجوب.

إذا تقررت في عقلك هذه المقدمات، فلو كان هناك إلهان واجبا الوجود، هما مبدآن لحقائق الممكنات، وهما متخالفان في الحقيقة، بالضرورة، وإلا لكانا ممكنين للزوم التركيب، لكانت لوازم ذاتيهما متخالفة، فالعلم الذاتي لأحدهما مغاير للعلم الذاتي للآخر. والعلوم التفصيلية تابعة له، فكان نظام العالم مختلفًا، على حسب ما اقتضاه ذات كل، وعلى حسب اقتضاء كل، يجب أن يوجد في الخارج، وإلا انقلب العلم جهلاً، فقد وجب أن يكون النظام مختلفًا، في كل جزئي من جزئيات العالم في الخارج، فيجب أن يوجد كل جزئي بغير وجوده. وأن يكون للشيء في نفسه واقعان، فلا يقع، أو يلزم الجهل، فيلزم فساد العالم، وعدم وقوعه، لوجوب مقتضى الذات الواجب. فـ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ﴿الأنبياء: ٢٢﴾. لكن العالم لم يفسد، فالواجب المبدأ واحد. فدقق النظرجدّا، فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لضيق الوقت، ونقص المرام.

* * *

١٦٩ـ (والثالث: وهو حصر المعبودية... إلخ).

أقول: هذا مطلب يطلب إثباته بالسمع، عند أصحابنا، فلذا استدل عليه به، وإن كان قد يطلب بالعقل، عند غيرنا. ومنشؤه ما تقدم من تقدم الواجب بالذات. فهو الحقيق بالعبادة.

* * *

١٧٠ـ (ولا ظهير له، ولا يحل في غيره. . . إلخ).

أقول: هذه السلوب كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجهلة بمرتبة الألوهية، تقليداً لظواهر أقوال زعمائهم. وإلا فبعد العلم بمعنى وجوب الوجود ـ كما أسلفنا ـ لا حاجة إلى الاستدلال على نفي أمثال هذه المحالات.

* * *

١٧١ ـ (ولا يقوم بذاته حادث. . . إلخ).

أقول: حلول شيء في شيء: إما أن يكون حلولاً بالمعنى العرفي العامي، وهو التمكن في المكان، وإما أن يكون بالمعنى الاصطلاحي، أي أن يكون الحال والمحل بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، عقلية أو حسية، وهو بالمعنى الأول منفي عن الواجب بالضرورة، فإنه من خواص الجسمانيات، فيستحيل عليه، قديمًا وحادثًا، فلا يحل في ذاته شيء بهذا المعنى، وأما المعنى الثاني: فإن كان حلول جوهر في جوهر، كالهيولي والصورة، فذلك يستلزم التركيب، ويكون من حلول أحد الجزأين في الآخر، وهو عليه تعالى محال أيضًا. وإن كان كاختصاص الصفة والموصوف، فهو المعنيُّ بلفظ القيام، وهو جائز عليه تعالى، بل واقع. فالصفة التي يجوز أن تقوم بذاته أزلية، ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث، لأن كل ما قام بذاته فهو كمال له. وقد بينا ـ في محل ـ أن الواجب يجب أن تكون جميع كمالاته بالفعل، ولا شيء منها بالقوة، فلا يحل في ذاته حادث. وقد برهنا على ذلك في رسالتنا (الواردات) بما محصله: أن اختصاص وصف بذات، لابد له من منشأ اختصاص، فإما في الذات، أو نفس الذات، وإلا كان اختصاصها به ترجحًا بغير مرجح، ولا يكون المنشأ في الذات، لاستحالة التركيب، فتعين أن يكون المنشأ هو الذات، والذات أزلي، فالاختصاص أزلي، فالصفة أزلية، فافهم.

* * *

١٧٢ـ (وأورد على هذا . . . إلخ).

أقول: وأورد على قول المستدل: (والخلو عن صفة الكمال نقص مستحيل): إنا نمنع هذه المقدمة، لأن كونه نقصًا إنما يكون لو كان ذلك الكمال ممكنًا. أما لو كان ممتنعًا لكمال آخر حاصل للذات، يكون زوال ذلك الحاصل شرطًا في حصول ما يحصل، فلا يكون الخلو عنه نقصًا. فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة، التي السابق منها شرط لحصول اللاحق، من الأزل إلى الأبد.

وأجيب عنه بجواب غير صواب، حاصله: أن كل فرد منها قبله فرد، فكل واحد منها حادث، فالمجموع حادث، فأول الصفات ليس له سابق مانع، وإلا لكان من المجموع، فقد كان للذات خاليًا عن جميع هذه الكمالات الحادثة مع إمكان حصولها للذات، إذ لا مانع فيكون الخلو عنها نقصًا.

وقد طعن فيه الشارح بأن حدوث الأفراد لا يقتضي حدوث النوع، كما سبق أن المراد بقدم النوع: أن لا يزال فرد منه موجودًا، وهذا لا ينافيه مسبوقية كل فرد معين، ثم استصوب أن يجاب بإبطال هذا التعاقب، ببراهين التسلسل السابقة، ثم إنهم قد أوردوا على الشارح إيرادًا ثم دفعوه بالتسلسل. وقد علمت ما في براهين التسلسل من الخدش، فارجع إليه.

* * *

١٧٣ـ (والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية . . . إلخ).

أقول: يريد أن يصرح بما أشارت إليه عبارة الدعوى: (أي لا يقوم بذاته حادث). فإن المفهوم من القائم الحادث: إنما هو الصفات الحقيقية، أما الاعتبارات الصافية فإنما يقال: (عارضة بمفاهيمها للذات)، لا (قائمة بالذات) فالذي نبرهن على استحالة حدوثه للذات إنما هو الأوصاف القائمة بالذات، وأما الصفات الإضافية والسلبية

فليس يستحيل تجدد شيء منها، واعتبار عروضه للذات، ما لم يقم دليل على وجوب شيء منها للذات، فيجب: وتفصيله: أن من الإضافات ما يكون عروضه محض انتزاع، يتحقق عند وجود شيء ما، أو اعتباره، وليس يرجع إلى شيء في ذات الواجب، ومن السلوب ما يكون أيضًا كذلك، كخالقية زيد، المنتزعة من حدوث زيد عن ذات الباري. فإنها أمر يعتبره المعتبر بعد ذلك، وإلا فليس شيء سوى الواجب، وذات زيد فقط والخالقية اعتبار ما، يلاحظه العقل، عند ملاحظتهما. وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد، غير صادر عن ذات الباري، كذا. ومثل هذا من اعتبارات عقلك لا دخل له في ذات ربك، ولا في صفاته، بل تجدد هذه الأمور إنما هو يتجدد شيء باعتباره مع الذات، ينتزع مثل هذا منه. ككونه مع زيد، ثم مع عمرو، وغير ذلك. ومنها ما يكون بحيث يعود إلى أمر في الذات، كتعلق العلم الذي مآله انكشاف المعلوم، لدى الذات. فهو ـ وإن كان إضافة ـ لكن سلبه عن الذات ـ وقتًا ما ـ من المحالات، لاستلزامه الجهل في الواجب، وهو محال. وكسلب الجسمية. وسلب الإمكان الخاص. وغير ذلك من السلوب، التي لو لم تتحقق لعاد الأمر إلى وجود شيء في الذات يستحيل أن يكون لها. فمثل هذه الإضافات والسلوب يستحيل أن تكون غير الواجب، ثم يثبت، بل يجب حصولها للذات، فلا يقال: إن البرهان المذكور ـ في امتناع تجدد الصفات الحقيقية ـ جار أيضًا في تجدد الصفات الإضافية، لأنا لا نسلّم جريان الدليل في كلها بل ما كان منها أمرا يعرض بانتزاع مجرد عن أن يعود إلى حصول أمر في الذات، أو صفاتها، كالخالقية، وعدم الخالقية، والسابقية، والمسبوقية، والمعية، وما يشبه ذلك، فليس إلا محض اعتبار في العقل، ليس بالكمال، ولا بالنقص، وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمرًا في الذات، فهو بحسب ما يستلزمه من الوجوب، والاستحالة.

وحاصل الكلام: أن الاعتبارات التي لا تستلزم حقيقات تعود إلى الذات، ليست في الخارجيات الحقيقية، حتى يقال: إنها كمال أو نقص، وما استلزم أمرًا حقيقيًا فيعد كمالاً أو نقصًا، باعتبار لازمه، فيجب أو يستحيل من هذه الحيثية.

بقي الكلام في مسألة السمع والبصر وتعلقيهما، فإن الناشئ من تعلقيهما إنما هو انكشاف المسموع والمبصر، على وجه أتم. فهو يوجب أمرا حقيقيًا، يعود إلى كمال الذات، فلا يصح أن يكون متجددًا.

فنقول: من الواجب أن يقال: لابد أن يكون ذلك التعلق أزليًا، ولا يصح أن يكون حادثًا بحدوث المسموع والمُبْصَر، وإلا انتفضت قاعدة الكمال والنقص. وما أفظع ما قال بعض حواشي هذا الكتاب من أن: (السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشيء قبل وجوده، جاز حدوث ذلك عند وجوده)، فإن ذلك بعد كونه عجزًا عن تسديد الدليل، قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر، يستحيل أن يكون له وقتًا ما. وإن ذلك إلا مساواة الواجب للممكن، فإن كل ممكن فكماله ممتنع أن يكون له وقتًا ما، ثم بسبب ما يحصل له. خصوصًا ويرد عليه في هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح. على أنه يمكن أن يقال: إن وجود العالم في الأزل ممتنع، فلا يكون عدم إيجاده نقصًا.

وحاصل ما قاله هذا الرجل - إيرادًا على الذي قاله الشارح -: (للخصم أن يقول: الصفات الكمالية التي جوزنا قيامها بذاته هي التي امتنع الاتصاف بها في الأزل، لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام، في امتناع وجودها في الأزل، على تقدير امتناع وجود العالم في الأزل. فإن قيدتم تلك المقدمة بالاتصاف في الأزل، فلا يقوم علينا، وإلا كانت تلك المقدمة ممنوعة، كما منعتم). انتهى كلامه.

والعجيب أن هذا الكلام بعد كلامه الأول بصفحة. فأعجب لعقول تحكم بمثل هذا التوقف، في جانب ما هو أعظم الكمالات، بعد الوجود، وهو العلم! ولا تحكم بأن فيض الواجب يتوقف على حصول شرط أو مُعِدّ من جانب المفاض عليه. وما ضره لو جرى على قول الشيخ: من أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم. والله أعلم. وعبارة الشارح مستغنية عن الشرح.

* * *

١٧٤ـ (على أنه يمكن أن يقال: إن وجود العالم في الأزل. . . إلخ).

أقول: هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد بعد أن لم تكن. وحاصله: أن الصفة المستحيل فقدها وعروضها هي ما كانت كمالاً، وليست خالقية زيد في الأزل بكمال. أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن خالقية زيد في الأزل تستلزم وقوع بعض العالم في الأزل ووقوع العالم في الأزل محال، وما كان محالاً لا يكون كمالاً، فعدمه ليس بنقص، فإن النقص إنما هو فقد الكمال. وذلك كما يقال: إن عدم شمول القدرة للممتنعات ليس نقصًا. وما يقال ـ نقضًا على قولنا: إن وجود العالم في الأزل محال ـ: من أن الإمكان لازم لماهية الممكن في ذاتها، فلا ينفك عنها أزلاً وأبدًا، فإمكانها أزلي، وأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية، لأنه ممكن الوجود، في أي أوقات الأزل، فليس بشيء كما بسطه الشارح في بعض تعليقاته. ولا نطيل بذكر ما قاله، والكلام معه فيه وبعده، فهو محل نظر، وقدمنا في بحث حدوث العالم شيئًا مما يتعلق بهذه المقالة.

ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للباري صفة، ليست بكمال، لاستحالة أن يكون له أزلاً، أو هي كمال، لكن عدم حصولها لاستحالة تحققها في الأزل ليس نقصًا. فقد فتح مجال واسع للخصم، به يذهب إلى أن يحدث في ذات الباري صفة حقيقية، هي كمال، وعدم حصولها ـ لاستحالته ـ ليس بنقص. أو هي ليست بكمال ولا نقص. بدليل عدم حصولها في الأزل. فرجع النزاع إلى أصله بدون فائدة في إطالة الاستدلال، وتضارب الأقوال، وكلام الناظرين والشارح، لا يخلو عن هذين المسلكين، اللذين لا فائدة فيهما.

والحق: أنه لا سبيل إلا أن نحسم المادة، بأن كل صفة تكون للواجب تعالى فهي كمال من كمالاته، وذلك ضروري، فإن القابل لأمر حقيقي يكون له لا يتم كمال الوجود من جميع الجهات الحقيقية إلا بذلك الأمر الحقيقي، وغير ذلك لا يعقل. وإن الحق تعالى ليس له كمال ينتظر، وإلا كان بدونه ناقصًا. وأما ما ذكروه من

الخالقية، فلا نقول بأنها أمر حقيقي، حدث للباري تعالى في ذاته، أو استلزم ذلك. بل أقول: إنها اعتبار محض، ولم يقع في الخارج سوى الحادث المخلوق، وذات الواجب. ثم بمحض الانتزاع تصورنا أمرًا بينهما، ينسب إلى كل منهما، وليس منشؤه سوى الذاتين، وإلا فبين ما معنى الخالقية حتى نتكلم فيه ثم إنك لن تستطيع.

وأما السمع والبصر، فإن كنت تقول: إن سمع الواجب وبصره يحتاج إلى ارتسام صورة المسموع والـمُبْصَر في ذاته، أو أخذ الضياء، أو تموج الهواء، وما يشبه ذلك، فنعم: يتوقف إبصاره على حدوث المبصر، وسماعه على حدوث المسموع. ولكن هذا منك يكون خبطًا ظاهرًا. وإن كنت تقول: إن صفات الواجب تتعالى عن مثل ذلك، وإنه ليس البصر إلا نوع انكشاف أعلى وأرقى من إدراكه للمُبْصَر، وكذا السمع ليس إلا إدراكًا خاصًا أعلى من إدراكك للمسموع. وتعني بذلك أنه إدراك للجزئي المبصر على وجه أتم. فلا يسعك أن تقول: إنه يحتاج إلى حدوث الـمُبْصَر والمسموع، وذلك سهل التحصيل.

* * *

١٧٥ـ (ولا يتحد بغيره . . . إلخ).

أقول: لما بين أنه لا يحل في غيره، ولا يحل في ذاته حادث. رتب ما هو لازم لهما وهو انتفاء اتحاده بغيره، بالمعنى الثالث في الشرح. فإنه لما لم يحل هو في غيره، فيستحيل أن يستحيل شيء إليه، لأن ما إليه الاستحالة في الحقيقة حال في المستحيل، أو جزئه. ولما لم يجز أن يحل في ذاته حادث، استحال أن يستحيل هو إلى غيره، فإن المستحيل هو إليه وصف طارئ بعد الاستحالة، أو صورة حالة في مادة المستحيل. وعلى كل، فهو حدوث أمر في ذاته، بعد الاستحالة، لم يكن له قبلها. أما المعنى الأول من الاتحاد، الذي ذكره الشارح، فليس مما ينبه عليه في هذا

المقام، بل في الأمور العامة، فإنه ليس مما يخص الواجب. وأما المعنى الثاني، فهي مسألة: هل يجوز أن يكون الواجب جزءًا لغيره؟. وهي مسألة أخرى، لم تذكر بعد في المصنف.

* * *

١٧٦ ـ (وأما الثاني. . . إلخ).

أقول: قد أطال الشارح في نفي هذا القسم، بما لا طائل تحته، فإنه عجز عن دفع ما يرد عليه.

والحق: أن يقال: إنه لما ثبت أن الواجب تعالى غير مادي، فمن الضروري أن لا ينضم إليه شيء، فإن الانضمام، والتفارق، والامتزاج، والحلول الجوهري، ولوازمها، من خواص الماديات، لا ستلزامه التجدد.

فإن قلت: جاز أن ينضم إلى غيره انضمام النفس المجرد إلى البدن، كما ذهب إليه بعض الفرق.

قلت: إن كنت تريد من الانضمام: ما هو جسماني، أو موجب افتقار في كمال إلى غيره، فقد نفيناه. وإن كنت تريد: مجرد التعلق التدبيري، فالحق ـ تبارك وتعالى ـ ينسب إليه تدبير الكل، وإفاضته جميع جهات الوجود على ما أراد من عالم الإمكان، فهذا القدر من التعلق لا ننكره.

* * *

١٧٧ ـ (ليس بجوهر. . . إلخ).

أقول: الجوهر والعرض، ألفاظ اصطلاحية، لمعان محصلة عند أرباب العرف، يستحيل أن يكون الباري أو صفاته داخلاً تحت مفهوم واحد منهما. وإلا فإن أريد

من الجوهر: (القائم بذاته)، ومن العرض: (القائم بغيره)، لكان الباري جوهراً، وصفاته عرضاً، ولا منع إلا من جهة الإطلاق الشرعي حينئذ.

* * *

١٧٨ ـ (كالسبيكة).

من سبكت الفضة: أذبتها. أي كالفضة المذابة، في الصفاء، وقوله ـ (جَعْد) من جعودة الشعر، أي تكسره وتثنيه. والقَطَطُ شديد الجُعُودة. وقوله: (أشمط الرأس) الشَّمَط ـ بفتحتين ـ مخالطة بياض الشعر بسواده. والرجل أشمط، والقوم شمطان. وقوله (يئط العرش) من الأطيط، وهو التصويت. والرَّحْل: ما يجعل على الدابة، ليركب عليه، وإذا كان جديداً ثقيلاً راكبه، كان له صوت.

* * *

١٧٩ ـ (وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء... إلخ).

النسخة التي بأيدينا هكذا: (وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء، بل قال: قبلة الدعاء، هو نفسه، كما أن نفس الكعبة، قبلة الصلاة. وقد صرَّح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز) انتهى. ومعناها: أنه لما ورد أن للدعاء قبلة، فلابد أن لا تكون القبلة نفس الجهة، مجردة عن شيء فيها، هو ذو الجهة، فلا بد أن تكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الأقدس، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كما أنه ليس قبلة الصلاة جهة الكعبة، بل نفس الكعبة، فجعل (الفوق) جهة الحق حقيقة، من غير أن يتجوز بإرادة أنها جهة رحمته، أو ما يشبه ذلك.

ولا ندري ماذا كانت نسخة (الكلنبوي)، حتى كتب عليها ما لا يلائم.

* * *

١٨٠ ـ (المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الإخبار . . . إلخ).

هذا الكلام في غاية البرودة، مخالف للذوق، والعقل، والشرع، ورمي بغير برهان، يؤدي إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر، وما فيه، إذ كل ما جاء فيه فهو من قبيل التهديد والإرهاب. وأقبح منه قول من قال بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى. وأرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة، وهموا بتجويز تكذيب الشرائع، لمصالح توهموها، وأغراض حصلوها. ولقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين، بأن سموا أنفسهم (أهل السنة) وقد برئت منهم السنة وصاحبها، نعوذ بالله من الجهل وحب رئاسة الزور، وقول الفجور، والأخذ بأطراف الغرور. وما أدري لِمَ لا يكون الإنسان عبداً للحق والبرهان، ومحط نظره التنزيه والتقديس؟! ويترك العصبية وحمية الجاهلية؟! وليت شعري!! ما ظنهم برب العالمين، وبكلامه القديم؟! حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم، يخبطون خبط عشواء. سبحانك ما قدروك حق قدرك، وما عرفوك حق معرفتك!!!.

* * *

رؤيـة الله

١٨١ـ (وهو تعالى مرأى المؤمنين . . . إلخ) .

أقول : قد ورد في القرآن العزيز ما يكاد أن يكون محكمًا في أنه تعالى يُرى يوم القيامة(١) . ومثله في أنه تعالى لا يصح أن يدركه البصر ، أي لا يُرى بحاسة البصر . الأول قوله : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٢) . والثاني : ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾(٣) . وقد ورد الثاني ، مع برهانه ، في قوله : ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ ، فهو في قوة التعليل ، أي لأنه اللطيف ، ومن أحكام اللطيف أنه لا يُرى ، وقوله : ﴿الْخَبِيرُ﴾ . برهان على أنه يدرك الأبصار . وكون الإدراك

---

(١) (وقد احتج عليه الشيخ «أبو نصر» في [فصوصه] بما حاصله : كل إدراك : فإما لشيء خاص ، كزيد . أو شيء عام ، كالإنسان . والعام لا يقع عليه رؤية ، ولا يوصلك بجانبيه ، كما لا يخفي . وأما الشيء الخاص : فإما أن يدرك وجوده بالاستدلال ، أو بغير الاستدلال . واسم المشاهدة يقع على إدراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها ، من غير واسطة الاستدلال ، فإن الاستدلال على الغائب ، والغائب ينال بالاستدلال ، وما لا يستدل عليه ـ ويحكم مع ذلك بما يثبته بلا شك ـ فليس بغائب ، فهو شاهد . فكل موجود ، وليس بغائب ، فهو شاهد . وإدراك الشاهد ، هو المشاهدة : إما بمباشرة وملاقاة ، وإما من غير مباشرة وملاقاة . وهذا الأخير هو الرؤية . والحق الأول يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته عن أبناء عالم التقديس ، وإنما الغفلة من غشاء أدران العادات ، وغطاء عالم الطبيعة فإن رفع الحجاب ، وانقشع النقاب ، وقفت على حقيقة الحقائق ، بدون احتياج إلى الاستدلال . ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق : ٢٢] . فقد يدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقاة ، وهو الروية ، فالحق مرئي لذوي الكمال ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٧٨] . **عبده** .

(٢) القيامة : ٢٣ .

(٣) الأنعام : ١٠٣ .

بمعنى الإحاطة غير مقبول، على أنه لو كان، لكان في النظر ما يقاومه. وتأيدت آية الإثبات بأحاديث صحيحة.

ثم استمر الأمر في السلف على إجماله، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين، فانكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم ولا جسماني، ولا رسم له، ولا جهة، ولا شكل، ولا صورة، فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه، التي هي به عندنا، واتفق الكل على ذلك، فإن الرؤية، بما هي عليه في الشاهد، يستحيل أن تتعلق إلا بما هو جسماني كثيف تقع عليه أشعة الضياء، أو بما هو مضيء بذاته أو بغيره، ثم افترقوا في مقالاتهم. فمنهم من أخذ بطرف الإثبات، لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا. والآخر طرف النفي، مستدلاً بما يترتب على هذا الوجه المعروف. فعلمنا من ذلك: أن ليس النزاع بينهم في أمر محصل، فإن صاحب الإثبات نفى جميع لوازم الرؤية، ما عدا الانكشاف. وصاحب النفي إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المألوفة، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الإحساسية، فضلاً عن غيرها، فهب إنه بأية قوة كانت، ﴿**وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾⁽¹⁾. فالأول: قائل بما قال الثاني، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج، ومقالات الخِداج⁽²⁾، خصوصًا ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية التي لا تفيد في مجال البراهين، وليس التكلم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد. بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يرى ـ كما أخبر ـ على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث، وليكن بأيَّة قوة من قوانا، أو بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت، في أي عضو من أعضائنا، وإن كان القلب.

* * *

---

(١) النحل: ٨.

(٢) مفردها، خدوج، أي: الناقص.

١٨٢ ـ (فلم يبقى إلا الوجود. . . إلخ).

لقائل أن يقول : إن المشترك هو الكون (مضيئًا) أعم من أن يكون بالذات، أو بالعرض، وهو أقرب، تأمل. ثم لا نطيل في نقد هذه الدلائل.

* * *

١٨٣ ـ (ولا حاكم عليه. . . إلخ).

أقول : إن أريد من الحكم التكليف، أي إيجاب شيء عليه، إن فعله يثاب، وإن تركه يعاقب، أو إن فعله يستحق أن يُمدح، وإن تركه يستحق أن يُذم، فذلك منفي عنه تعالى، بعد ثبوت (وجوبه) بالضرورة. وإن أريد منه العلم بصفة من صفاته، أو لازم من لوازمها، فذلك بديهي الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالإله. ثم إنه لا فارق بين أن تعلم ثبوت الإرادة له تعالى، واستحالة أن لا يكون مريدًا، ووجوب أن يقع فعله على طبق علمه، واستحالة أن لا يكون كذلك، وبين أن تعلم ثبوت كون أفعاله يجب أن تكون لحِكَم ومصالح، واستحالة أن تكون عبثًا، أو وضعًا للشيء في غير محله، تعالى عن ذلك. وبالجملة: لا فرق بين علم وعلم، في كونه حكمًا. وإن افترق علمان في مسألتين، من حيث إن أحدهما مطابق للواقع، والآخر ليس كذلك. وهذا في جميع المعلومات سواء.

والعجب لرجل يدعي الفضل، ثم يفرق بين علم المعتزلة بحسن بعض الأفعال وقبحها، وعلم الماتريدية بذلك، بأن علم العقل عند الماتريدية ليس صادرًا عنه، مباشرة ولا توليدًا، بل عن الله تعالى، فمن ثم صح أن يجعل حكمًا على الله، لأن الله هو الحاكم على نفسه حينئذ. وعند المعتزلة هو صادر عنه مباشرة، فكان حكمه حكمًا لغير الله، على الله، ويستدل على ذلك بموافقة الماتريدية والأشاعرة في أنه لا حاكم على الله. وموافقتهم المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين. يقول:

(ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام[١] من أن مسألة كون العلم بخلق الله، أو التوليد، خارجة عن بحثنا هذا. إن هي إلا غفلة، فإن الكلام ليس إلا في أن العقل هل يحكم، أو لا يحكم؟ كما تقول: هل الرجل يصلي، أو لا يصلي؟ ومسألة خلق الأفعال، مسألة أخرى تعم كل فعل، فلا داعي لتخصيص الحكم ههنا، كما قال ابن الهام). فقوله حق. ثانيًا: إنه كما لا يصح أن يقال: إن الله يصلي صلاة الظهر، عند الأشاعرة، لا يصح أن يقال: إن الله حاكم، عند حكم العقل. أي لا يصح أن يقال: أهذا الحكم - أي العلم - هو حكم الله، أي علمه بعينه، وثالثًا: على مشرب هذا الرجل، يجوز أن ينسب إلى الله كل نقص، ثم يقول: لا ضير فيه، فإنه الفاعل للكل، وهو يفعل بنفسه في نفسه ما يشاء. وبالجملة: فهذا كلام ناشئ عن عدم التأمل رأسًا، بل عدم الديانة.

وإن أريد بالحكم معنى آخر، فلم يتبين بعد، حتى نقرر فيه نزاعًا في هذه الألفاظ الدائرة على ألسنة القوم.

* * *

١٨٤ ـ (ولا يجب عليه شيء. . . إلخ).

أقول: إن كان يريد من الوجوب، ما هو مصطلح الأصوليين والفقهاء، فبديهي النفي، بعد إثبات الوجوب، كما سبق. إذ لا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب، واستحقاق الذم والمدح. وإن كان يريد من الوجوب قسيم الاستحالة والإمكان، فلا يصح نفيه عن الواجب. كيف!! ويجب أن يفعل على طبق ما علم، وإلاَّ لزم الجهل المحال. فالوجوب بهذا المعنى صحيح في جانب الحق تعالى، وليس تحققه في جانبه بموجب لنقيصة، بل لكمال، كما هو ظاهر.

---

(١) محمد بن عبد الواحد [٧٩٠ ـ ٨٦١هـ / ١٣٨٨ ـ ١٤٥٧م] من علماء الحنفية، وله مؤلفات في الفقه والأصول.

بقي النظر في تفاصيل الواجب بهذا المعنى، وما الذي قام عليه البرهان منه؟ وما الذي لم يقم؟. فقد قدمنا صفات كثيرة يجب أن تكون له تعالى. والذي يعنينا في هذا الموضع ما يتعلق بفعله تعالى، فنقول: قد قطع البرهان بأن الواجب لا يجوز أن يكون عابثًا في أفعاله، بل لا بد أن تكون مبنية على الحكمة التامة. وإنه ليس شيء مما يبرز في عالم الوجود بقاصر عن مصالح، لولاها لم تكن في الوجود. بل ربما كان يختل به نظام كل موجود، كما يعلمه المحقق. فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح، فقد ندرك الحكمة بوجه، وقد لا ندركها. فعدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها، لما قام من البرهان. فقول المعتزلي: (يجب على الله الأصلح)، إن كان يريد به ما ذكرنا، فنعم، ولا خلاف لأصحابنا معه، خصوصًا الماتريدية، لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى، وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعي مصالح، على حسب ما نحن نفهمه، وندركه. فذلك ضرب من الجهالة، كأنه يريد أن يضرب لله قانونًا، لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف. وأما ما قال في اللطف: فإن كان يريد أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف أحدًا بدون أن يعلمه بأنه مكلف، أي بدون إرسال رسول. أو يكلفه بالطيران بدون أن يكون له أجنحة، فذلك مسلم، إذ العاجز عن شيء عجزًا مطلقًا لا يصح تكليفه، والتوجه إلى المجهول المطلق، محال. وهذا تشهد به البداهة، فلا داعي لأخذه بأطراف النزاع. وإن كان يريد أن التكليف، بذاته، واجب، فالإعلام به واجب، فبعثة الأنبياء واجبة مثلاً فهذا موقوف على إحاطته بتمام المصالح المترتبة عليه، والمفاسد المترتبة على عدمه، فليبينها حتى ننظر فيها. وإن كان يريد أنا لما علمنا وقوع بعثة الأنبياء والتكاليف وكانت هذه من الأفعال الإلهية، والأفعال الإلهية لا تكون إلا الحكمة، فقد وجب العلم بأنها واجبة في الواقع ونفس الأمر، لما أنها الحكمة. فذلك نظير أن تقول: إنه لما علم وجود زيد، علم أن الله كان عالمًا به، فكان وجوده واجبًا. وهذا ليس من المطالب العلمية، ولكن لا شناعة في إطلاق الوجوب بهذا المعنى، في جانب الباري، وإن كانت الشناعة في الدعاوي غير البيِّنة.

ولعل قائلاً يقول: إن المعتزلي يتنازل عن التعيين، ويقول: يجب على الواجب أن يفعل ما فيه الحكمة، ولا يجوز عليه أن يتركه. وهذا أمر غير (كون فعله لابد أن يكون لحكمة). فأقول: إن قولي: (شئون الواجب الفعلية لابد أن تكون لحكمة)، شامل لقولك هذا، فإن ترك الفعل إن كان لحكمة، فما كان في الفعل حكمة، وإلا فقد نفيت حصولها، فالفعل لازم. فوقع الوفاق بيننا وبينه.

* * *

١٨٥ ـ (ولا يجب الثواب عليه في الطاعة. . . إلخ).

أقول: قد علمنا استحالة العبث على الله، ووجوب الحكم في أفعاله. وليست الحكَم عائدة عليه تعالى، بالضرورة، وإلا لكان مستكملاً بغيره، فهي عائدة على غيره بالضرورة، فما وقع عنه من ثواب وعقاب، فإنما كان لحكمة تتعلق بالمثاب والمعاقب. وأما تعيين الحكمة، فليس لنا بلازم. فغاية ما يقال: إن الغدر والظلم، في جانبه تعالى، نقص محال. فاللائق بجنابه أن يكون ما يصدر منه، في حاق موضعه. فإن لزم من فعل طرو نقص في ذاته أو في صفاته، فذلك الفعل محال، أيّا كان.

وأما أخبار الله فلا سبيل إلى حل عقدها بحال، فإنه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم، ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه، كما يقول به الشيخ أبو منصور(١)، من أنه يجب تحقق الوعد والوعيد، تصديقًا للنصوص. والقول بأنها إنشاءات للترهيب والترغيب، خروج عن السبيل، وروم لتحريف الكلم عن مواضعه. وأي ضرر في أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به؟ وأنه لا محالة واقع، لما أنه قد علمه فأخبر به. ولا حول ولا قوة إلا بالله!.

---

(١) أبو منصور الماتريدي: محمد بن محمد بن محمود [٣٣٣هـ ـ ٩٤٤م] من أئمة علم الكلام، ألّف فيه وفي الفقه، وهو رأس فرقة الماتريدية التي تتخذ من بعض القضايا موقفًا وسطًا بين المعتزلة والأشعرية. ونسبته إلى «ماتريد» بسمرقند.

١٨٦ ـ (وإن عاقب فبعدله، لأنه لا حق لأحد عليه . . . إلخ).

أقول : انظر إلى هذه التعاليل الركيكة، المستهجنة عند النفوس السليمة، التي لا ينبغي أن تذكر في جانب ناقص العدالة، منثلم الاقتدار، فضلاً عن مبدأ الكمال وغايته، التي محصلها أنه لما استبد بالمالكية، ووقع العالم في قبضته ذليلاً، تحت قهره أخذ يتصرف فيهم بما يريد، مما يضر ولا ينفع، بدون ملاحظة مصلحة تعود إليه، أو إليهم، يهلك ويشن الغارة على مستحق البر والإحسان، وينعم ويفيض أنواع الخيرات على مستحق الويل والنكال، بدون مراعاة شيء ما في الطرفين سوى هذه الإرادة.

إن هذه إلا شناعة زلت بها الأقدام، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية، وتصوره على وجه يلائم طبع القائل. ولكن ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك. ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(١). فانظر بعين الحق والوجدان، تر أن الكل بفضله تعالى، حتى العقاب والنكال، فإنه يتعالى شأنه عن التشفي وهيجان دم الغضب، من حيث ما يعود إليه. بل تلك الآلام والأنكال إنما هي مما يعود إلى ذات المُعذَّب المُعاقَب بالصلاح. ولكن المريض لا يدرك الصحة في شرب الدواء، والمزمن مرضه قد لا يظن بالطبيب إلا أنه لا يريد به إلا الإيلام، ولا يعلم أن لولاه لهلك، بأتم مما تكلم هو عليه. فسبحانه، فضله وعدله سواء، وأمرهما عائد إلينا بالخير والمنفعة، من حيث لا نعلم، إلا من وفقه الله تعالى، وفتح له باب الحق والمعرفة، فإنه يتحقق بما ذكرنا، ولا يرى حالاً من الأحوال التي يكون عليها إلا وفيها خيره، وإن بلغت منه قصارى الألم. ولذلك أسباب تبين في موضع آخر. فهذا الموفق العارف، منعم بآلامه، مسرور بأحزانه، إذ لا يعلم من الحق إلا ما فيه الخير، فأنى له الضير؟ فهو بكل حال راض عن الحق، والحق راض عنه، فدقق النظر تندفع عنك شكوك المحجوبين القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه.

---

(١) الصافات: ١٨٠.

١٨٧ ـ (ولا قبيح منه).

أقول : هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب.

* * *

١٨٨ ـ (ولا غرض لفعله. . . إلخ).

أقول : اعلم أن الفاعل المختار هو : ما نسبة الفعل والترك إليه سواء، من حيث هو فعل وترك، فلا يصح أن يصدر عنه ما نسميه فيه مختاراً بطريق اللزوم لذاته، بمعنى الوجوب لذات الذات، أو لصفة لازمة للذات، كاقتضاء طبيعة النار للحرارة، واقتضاء الحرارة لتفريق أجزاء المماس له. فإنه لو لزم شيء لنفس الذات، أو لصفة من صفاتها، بحيث لا يمكن انفكاكه عن تلك الذات أو الصفة، وإن شاء المختار انفكاكه، فذلك لا يقال له فاعل بالاختيار، فلم يكن بالاختيار إلا ما كان لنفس ترجيح الإرادة والمشيئة دخل فيه. بل ما كان السبب القريب فيه هو الاختيار. وليس ذلك الترجيح بأمر لازم للذات، وإلا لزم صدور جميع أفعال المختار في آن واحد، لحصول ما هو السبب الأخير دائمًا. أو تأخر المعلول عن تمام العلة. وكلاهما محال بالضرورة. وكذا القول في اللزوم للصفة، فإن ما هو لازم اللازم فهو لازم، فالكلام فيها واحد. فكأن ترجيح المختار لفعل ما من أفعاله، قد لا يكون ثم يكون، وقد يكون ثم لا يكون. ومن البديهي أن شيئًا لا يكون ثم يكون بدون ما به كان، فهو باطل بحكم أن لا بخت ولا اتفاق، ولا ترجح بدون مرجح. فلا يصح أن يكون موجب الترجيح والاختيار ما كان لذات الفاعل، لما قد علمت. فبقي أنه لأمر عارض خارج عن الذات، ليست الذات بمقتضية له. فموجب الترجيح أمر عارض للذات. ثم بالترجيح كان ترجح العقل. فذلك العارض هو الباعث للفاعل على الفعل. ومعلوم أن باعث الترجيح لشيء بخصوصه لا يكون

إلا له خصوصية وملاءمة مع ما أوجبه الترجيح، وهو الفعل، فهو مما يتعلق بالفعل. فقد بان أنه لا يصدر فعل عن مختار إلا لباعث من ملائم للفعل. ومن نفي ذلك فقد نفي الاختيار من أصله. وذلك لعمر الله التحصيل عند تحقيق معنى الاختيار لمن له أدنى التفات إلى الاختيار، والمختار، ومقابلهما. فهذا القدر من الباعث لابد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الأولية.

ثم إنه قد يكون ذات الفعل مقصداً للفاعل لذاته، بحيث يكون الفعل عين المقصود لذاته، فباعثه تصوْره فقط. وهذا قول ظاهري. وقد يكون لغيره، فباعثه تصورهما. وهل يكون منك أن تقول: إنه مختار يصدر عنه فعل اختياري، بدون أن يكون ذلك الفعل متصوراً، مقصوداً بأي قصد كان؟ كلا، وإلا فلم يكن مختاراً.

ثم إن ما نسميه عبثًا عرفًا، لابد فيه من تحقيق هذا المعنى، فهو لغاية ما.

ولكن قد يكون للفاعل أعمال، هي أحق أن يعملها، لغايات، هي أحق أن تكون، ثم يأخذ بعمل ما ليس كذلك، لغايات دنيا، ليست الحقيقة أن تُفْعَل، وهو يعلم ذلك، فيقال له: عابث، وسفيه، إذ قد أتى بغير الحقيقي، مع إمكان الحقيقي. فإذا كان لا يعلم، فهو الجاهل المغرور.

ثم إن الغرض يطلق عرفًا ولغة ـ كما يعرف من عرفنا، ومن تعبيرات اللغويين، الذين لم تشبهم شائبة الاصطلاح ـ ويراد منه الغاية العائدة على نفس الفاعل بكمال، بوجه ما، قرب أو بعد. ويطلق اصطلاحًا علميًا على الباعث على الفعل، ويرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل وهو بالإطلاق الثاني ألَمُّ منه بالإطلاق الأول يتفرد منه فيما لم يكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل. بل إنما كان متمحضًا لتكميل الغير فقط، فيكون الباعث في الحقيقة محض الجود من الفاعل، الرحمة بالمفعول. فهو أمر يتبع الكمال، لا يتبعه الكمال.

إذا تحققت هذا، فاعلم أن الباري تعالى الذي هو أعلى من أن تقع التغيرات في ذاته أو صفاته، المبرأ عن حكم الضرورة والمجبورية، إنما يفعل الفعل، ويكون عنه الفعل، بغاية ما، وإلا لم يكن مختاراً، أو كان الترجيح بغير مرجح، وإنما يفعله لغاية هي أعظم الغايات، بحيث لا يتصور فوقها غاية، وإلا لزم الجهل، أو العبث، أو السفه، ومجرد ترتبها على الفعل، بدون قصدها، غير كاف في دفع الاستحالة. فإن ما يترتب على عمل من أعمالك، بدون قصد منك إليه، لا يعد منك حكمة، بل رمية بغير رام. فلا يقال لمتخبط، قتل عقربًا، بحركات تخبطه: إنه حكيم بذلك العمل. على أنه لا فرق بين عدم القصد، وعدم العلم، في الحقيقة، لمن تأمل نوعًا ما من التأمل.

وبالجملة: فلا يمكن أن يصدر فعل الحق إلا لما هو من الغايات أحق، وإن كان في نظر الجاهل ليس كذلك.

ثم إنا نقول: من الواجب أن لا تعود تلك الغاية على الذات بالكمال، بل إنما تعود إلى الغير بالإكمال. فإن كان المراد من النفي في قوله: (لا غرض لفعله). نفي الغرض اللغوي العرفي، فذلك: نعم. وإن كان يريد نفي مطلق الباعث، فذلك: هو نفي الاختيار، المنزه عنه الباري. وأما ما أورده من أن الغرض: إما أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من عدم حصوله، أو لا يكون. والأول يستلزم الاستكمال بالغير، والثاني يستلزم أن لا يكون غرضًا، سواء كان ذلك الأمر للغير، أو للذات، فهو مغالطة نشأت من الغلط في أنه: هل يقال للحاصل للغير أولى أن يحصل للفاعل؟ أو ليس يقال؟. فنقول: هو أولى أن يحصل للغير. ولا يقال: إن ما هو أولى أن يحصل للغير يلزم أن يكون أولى بأن يحصل للفاعل، كما هو ظاهر. بل غاية ما يقال: إن إيجاد الفاعل ذلك المفعول لغيره أولى من عدم إيجاده. فنقول: نعم، إيجاد الفاعل لهذا الفعل أولى من عدم إيجاده بحسب، الواقع ونفس الأمر. وهذا محل وفاق. وكيف يقدم عاقل ـ له إلى الله جانب ـ على القول بأن الله ليس له مقصد في أفعاله، بل هي حاصلة منه أيًا ما كانت؟!

ويدل على أن المصنف، إنما أراد نفي الغرض اللغوي، قوله: (راعي الحكمة والمصلحة). فإن المراعاة هي: الملاحظة والقصد إلى الشيء. فقد قال بأن الباري قصد ترتب الحكم والمصالح على أفعاله. فافهم وأمعن النظر. وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث، لكن لا يتحمله علم الكلام.

* * *

١٨٩ - (كما أن من يغرس غرسًا، لأجل الثمرة... إلخ).

أقول: هذا تمثيل بارد، فإنه قد مثل برجل خسيس الطبع، دنيء الهمة، قد قصر كماله على بعض ما يترتب على فعله، وهو غافل عن الباقي. مع أنه لو كان يعلم لنفسه حاجة إلى الاستظلال، أو غيره، مما ذكره، أو كان يراعي نفع غيره، كما يراعي نفع نفسه، لقصد الكل، وكان المجموع غاية. فعدم قصده لذلك: إما لنقصه في ذاته، أو جهله أنه قد قصد غاية فنيت فيها الغايات، فعدم قصده لغيرها، لما أنه لم يحضره أن الغير مصلحة.

* * *

١٩٠ - (والآيات والأحاديث مؤولة... إلخ).

بانضمام هذه التأويلات إلى التأويلات التي ذكرها في الوعد والوعيد، وتأويلات الاستحقاق، وغير ذلك مما هو معلوم لديك، يكون القرآن كله - إلا ما ندر، مما يفيد حكمًا، أو قصصًا - مؤولاً، لم يقصد معناه. وكل ذلك بدون ضرورة، إذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن على خلاف ما يكاد أن يكون محكمًا، وليس ما أبدوه ههنا إلا مقدمات خطابية، بل قياسات شعرية، لا يعدل عن النصوص الصريحة إليها.

* * *

١٩١ ـ (هذا مما علم فيما سبق).

أي علم دليله فيما سبق من الآية الشريفة، أي قوله: (له الحكم). فإن تقديم الخبر فيه للحصر.

* * *

١٩٢ ـ (ولا نزاع في أن هذين المعنيين).

أي صفة الكمال والنقص، والملاءمة للغرض والمنافرة. ثابتان للصفات في حد أنفسها، أي بقطع النظر عن ورود الشرع، وفسره بقوله: (وأن مأخذهما العقل). وقوله: (ويختلف بالاعتبار)، يرجع إلى القسم الثاني، أي ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار. فربما كان شيء واحد، ملائمًا لشخص منافرًا لآخر، أو ملائمًا منافرًا، لشخص واحد في وقتين، في حالين. فكان الأول تقديمه على ما يتعلق بالقسمين. كذا قيل. والذي يعلم عند التحقيق أن القسم الأول، كذلك، يختلف بالاعتبار، فرب كمال لشيء، هو نقص لآخر، وبالعكس، وإن كان كل بحسب الواقع حقيقيًا. فقوله: (ويختلف) يرجع إلى القسمين، فتأخيره قد صادف محلاً.

* * *

١٩٣ ـ (وهو عند المعتزلة عقلي. . . إلخ).

أقول: الأشاعرة يذهبون إلى أن ليس للعقل ما يوجب النهي عنه أو الأمر به، بل نفس النهي عنه ـ أي كونه متعلقًا للنهي هو قبحه ونفس الأمر به أي كونه متعلقًا للأمر ـ وهو حسنه بمعنى أن كونه بحيث يثاب عليه الفاعل، أو يعاقب عليه، أو يذم عليه، أو يمدح به، ليس إلا محض كونه متعلقًا للنهي والأمر.

والمعتزلة والماتريدية يقولون: إن النهي لم يتعلق به إلا لقيام ما يقتضي النهي والأمر، أي فالثواب والعقاب لأمر ما في الأفعال. والنبوات منبئات كاشفة عنه.

وأما عند الأشاعرة، فلا ثواب ولا عقاب على نفس الأفعال لأمر فيها، وإنما ذلك للنهي والأمر، فالخطاب الجاري على لسان النبوات منشئ لما به الثواب والعقاب. ومن المعلوم أن الإنشاء لا يعلم إلا بعد تحققه من المنشئ، فلا يمكن ـ على قول الأشاعرة ـ أن يعلم الحسن والقبح قبل ورود الشرائع، بوجه من الوجوه، بل لابد من تحقق الإنشاء، والعلم به، حتى يحكم بالحسن والقبح، بهذا المعنى.

وأما على قول المعتزلة ـ من أن الثواب والعقاب لقيام معنى في الفعل ـ فيصح أن يعلم ذلك المعنى الموجب، بالفحص والبحث، أو بالكشف، أو بالبرهان، لما أمر ثابت، وكونه موجبًا لذلك، أيضًا، أمر لازم له. وكل ما هو موجود فيصح أن يتحقق من الفعل الحكم بوجوده، بأي طريق كان. وإن لم يكن طريق الإخبار، غايته: قد يخفي لغموضه، فينبئ عنه الشرع، أي بسبب الأمر والنهي يعلم أن فيه أمرًا يقتضيهما على الإجمال. وقد ينص الشرع على ذلك الأمر تفصيلاً.

* * *

١٩٤ ـ (والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين. . . إلخ).

أقول: استدل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل، بأن العبد مجبور في أفعاله، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى، فحصول فعله عنه اضطراري، وكل ما حصوله اضطراري، فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه أو تقبيحه، عقلاً، فإن الصادر عن الشيء لا يقال عليه: إنه حسن أو قبيح إلا لو كان صادرًا عنه باختياره. وقد بينه في [المواقف]، وأطال في بيانه. والشارح قال: (إن العبد غير مستقل بإيجاد فعله). فعبر بغير المستقل عن المجبور، من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم،

حياء، فإن من العيب أن نضطر إلى القول بالجبر المحض ثم ندعي صحة التكاليف، ثم ندافع بما لا يدفع. هذا حاصل ما قالوا.

ثم نقول ـ بعد تسليم الاستدلال، مع ضعفه كما ترى ـ: إن الأمر والنهي: إما أن يكونا من الأمور المقضية المحكوم بها في علم الحق تعالى، بوقوعها، أم لا، الثاني باطل بالاتفاق، فثبت الأول، فلهما مع الواقعيات نسبة، فيجوز الوصول إليهما: إما بحدس، أو برهان، أو غير ذلك. ولا سبيل إلى منع ذلك إلا بإثبات استحالة حصول ما يوصل إلى العلم بهما لأحد من الناس، وذلك لا يثبت. فالقول ما قال الشيخ أبو منصور، وإن وافقه عليه صدقه جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة.

* * *

١٩٥ ـ (لأن أفعال العباد كلها، إما مخلوقة. . . إلخ).

أقول: أي أن فعل العبد على الإطلاق: إما مخلوق لله مباشرة، فلا تأثير للعبد فيه بوجه، فيكون مجبوراً محضًا، كما هو عند الشيخ، وإما بأن يخلق الله في العبد داعيًا يجب الفعل عنده، كما يقول به إمام الحرمين، فهو مجبور أيضًا. فإن الموجب إن كان اضطراريًا، فما أوجبه أيضًا اضطراري. وإذ كان الفعل ـ على أي الأحوال ـ اضطراريًا، فكيف يوصف بالحسن والقبح في ذاته، إلا أن يضع الله ذلك؟

* * *

١٩٦ ـ (كفعل الله).

هذا مبني على أن القبيح: ما نهى عنه شرعًا، والحسن: بخلافه، وإن الحسن: ما لم ينه عنه شرعًا، والقبيح: بخلافه. فإن ما لم يكن منهيًا عنه شرعًا، شامل

لأفعاله تعالى، وللمباح، ولغير ذلك، مما ذكره. أما إن عرف القبيح: بما نهى عنه شرعًا، والحسن: بما أمر به شرعًا، فالمباح: لا حسن ولا قبيح، كما هو الظاهر من أصل دعوى الأشاعرة، ومن أن الحسن والقبيح هو ما يتعلق به المدح والثواب، والذم والعقاب. ففعل الله، وغير المكلف، والمباح، لا يوصف بالحسن، ولا بالقبح، بهذا المعنى.

* * *

الله غير متجزئ

١٩٧ ـ (يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية . . . إلخ) .

أقول : احتج عليه الرئيس في [إشاراته] بـ : (أن الواجب تعالى لا يشارك شيئًا من الممكنات، في ذاتي من ذاتياتها، فإن كل ما هو ذاتي للممكن مقتضى للإمكان لذاته، ولا شيء مما يكون للواجب بمقتضى للإمكان. أما الأول: فلأنه لو لم يكن كذلك، لكان شيئًا من ذاتيات ما هو ممكن، مقتضيًا للوجوب أو الامتناع، فلا يكون ممكنًا. هذا خلف. وأما الثاني، فلأنه لو كان للواجب شيء يقتضي الإمكان، لم يكن واجبًا، هذا خلف. وإذا لم يشاركها في ذاتي من ذاتياتها، فهو ينفصل عنها بذاته، لا بذاتي، بل ولا بعرضي. فلا جنس، لعدم المشاركة، ولا فصل، لأنه من لوازم ما له جنس. فلا يحد. وهو غير تام، إذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدودًا، لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة في نوع. والنوع منحصر في شخص. والحقائق الفرضية فيه واجبات كالأشخاص الفرضية. فالصواب الاحتجاج بأن التركيب الذهني يستدعي التركيب الخارجي. والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجي، لأنه مدار للإمكان، فكذا الذهني، فتأمل.

* * *

١٩٨ ـ (واستدل عليه . . . إلخ) .

أقول : استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة، أي أنه ليس له صفتان

من نوع واحد، كقدرتين، وإرادتين مثلاً، بأنه لو تكثرت القدرة أو الإرادة، مثلاً، وهي صادرة عن الذات البتة: فإما أن تكون صادرة عنها بالاختيار، أو الإيجاب، ولا ثالث لهما. وهما باطلان، فالتكثر باطل. أما بطلان صدورها بالاختيار، فلأن الاختيار إنما يكون بعد القدرة، فتكون القدرة المتكثرة مستندة إلى قدرة أخرى، ويتسلسل، وهو باطل. وأيضًا، الصادر بالاختيار، حادث، وصفاته تعالى أزلية. وأما بطلان صدورها بالإيجاب، فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد، على السواء. فنسبته إلى الاثنين كنسبته إلى الثلاثة والأربعة. فليس صدور بعض منها أولى من البعض الآخر، فلا يصدر عنه شيء منها، وإلا لزم الترجح بلا مرجح، وهو محال بالضرورة. فلا تصدر القدرة المتعددة ـ مثلاً ـ عن ذات الواجب. والقدرة الواحدة، ثابتة، فثبت المطلوب.

ثم إن الشارح بحث في هذا: أولاً: بأن المختار يجوز أن يصدر عنه قديم، لجواز أن يكون القصد قديمًا، وإن لم يكن ههنا، لخصوص المادة، وهو أن القدرة مثلاً، إن صدرت بالاختيار تحتاج إلى قدرة سابقة، ويلزم التسلسل، وثانيًا: بأن تساوي الأعداد ـ بالنسبة إلى الموجب ـ ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون البعض أولى من بعض، بالنسبة إليه في الواقع، وإن كنا لا نطلع على ذلك. فلم ينقطع عرق جواز أن يكون للواجب صفات متكثرة، من نوع واحد. وبحث فيه بعضهم أيضًا بأن ذلك جار في القدرة الواحدة مثلاً، فإن الواحد من مراتب الأعداد، فما مرجحه على ما فوقه، والنسبة مستوية!. ثم أجاب عنه بما لا يجدي نفعًا.

ونحن نقول: إن المحل المقتضي لعَرَضه الحال فيه، لا محالة يقتضي من عرضه ما له إليه نسبة تامة، على حسب ما توجبه ذاته وتقتضيه، ثم إن العرض الذي هو كيف، كالقدرة والإرادة، إذا كان من نوع واحد، إنما يتعدد بتعدد المحال، إذ وجوده وجود لمحله. فليس له تشخص سوى محله، وإن كان قد يعرض له بعد تحققه في المحل لوازم أخر، كالشدة والضعف، وما يشبه ذلك. وإنما ينقسم ذلك

العَرض بعروض القسمة بأي وجه على محله. فإن كان المحل خاصًّا، ولا ينقسم، فالعرض واحد لا ينقسم. فالكيفيات العارضة على معروضاتها، واحدة بوحدة معروضاتها، متعددة بتعددها، فالبياض القائم بسطح واحد ـ على أي وجه تحقق ـ لا يقال: إنه بياضان، أو ثلاث بياضات. نعم يقال: شديد، وقوي، وما يشبه ذلك. وإنا لا نعني من القدرة إلا ما هو مبدأ صدور الآثار، بالاختيار، ولا من الإرادة إلا ما هو منشأ الاختيار، فكل واحد من الصفتين نوع واحد، وكذا يقال في الباقي. وإن قيامها بذات الواجب تعالى واحد لا ينقسم ولا يتعدد، فما قام به أيضًا لا يتعدد ولا ينقسم. نعم يقال: إن مبدأ الأثر فيه أقوى، وأعلى، وأشد، وكذا الباقي. وحاصل القول: إن الصفات إنما تجوز تشخصاتها وهوياتها بمحالها وموصوفاتها، فإذا اتحد ما به الهوية فقد اتحدت الهوية. فتأمل جدًّا.

* * *

١٩٩ ـ (غير متناهية بحسب التعلق. . . إلخ).

أقول: من الصفات الذاتية ما يقتضي تعلقًا بين الذات وبين أغيارها، كالعلم والقدرة والإرادة، فتعلقات تلك الصفات بالأغيار غير متناهية. ونعني بغير المتناهية: ما هو أعم من أن تكون التعلقات متحققة بالفعل، غير متناهية. أو تكون بحيث لا تقف عند حد، وإن لم تحصل في عالم التحقق غير متناهية. وقد استدل على عدم تناهي التعلقات ـ لجميع هذه الصفات ـ بعدم تناهي متعلقاتها، فإنه إذا اختلف المتعلق وجب اختلاف التعلق باختلافه، لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها. أما المعلومات فعدم تناهيها ظاهر، لأنه يعلم الواجب، والممكن. والممتنع، والممكن غير متناهية، فضلاً عن قسيميها، فإنا لو نظرنا إلى نوع من أنواع عالم الجسمانيات، كالإنسان مثلاً، لرأينا أنه يصح أن يكون له أشخاص غير متناهية، لجواز تبدل هيئات غير متناهية على أجزاء مخصوصة بالتركيب والتحليل،

فضلاً عن سائر أنواع الممكنات . فعالم الإمكان غير متناه . والواجب يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم، أزلاً وأبدًا، فتعلقات علمه غير متناهية، أزلاً وأبدًا . وأما مقدوراته، ومراداته، فليست غير متناهية بالفعل، ولسنا نعني ما يمكن تعلق الإرادة أو القدرة به، فإن هذا لا يتعدد بتعدد تعلق القدرة والإرادة . بل إنما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل، كما في المعلومات والعلم . نعم يكون التعلق في قوة الحصول والتعدد فهي غير متناهية . بمعنى لا تقف عند حدٍّ . فالتعلقات أيضًا كذلك لا تقف عند حد .

بقي على هذا أن يقال: حيث حكمنا بأن المقدورات لا تقف عند حدٍّ، والإرداة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة، وتعلقات الإرادة أزلية، فالإرداة يجب تعلقها بغير المتناهي بالفعل، فإنها المخصصة لكل مقدور بما يجب أن يكون له . فتعلقاتها غير متناهية بالفعل . فاندفع ما أورده الشارح في القدرة، وثبت ما أورده في الإرادة . فافهم .

* * *

٢٠٠ ـ (بل لا نسبة بينهما) .

إضراب عما يفهم من قوله: (قليل من كثير)، من أن بينهما نسبة مقدارية، فقال: لا نسبة بينهما بالمقدار، فإن المتناهي ينسب لغير المتناهي .

* * *

الملائكة

٢٠١ ـ (ولله تعالى ملائكة . . . إلخ) .

أقول : إن من الواجب اعتقاده أن لله تعالى عالمًا من خلقه سماه الشرع بـ(الملائكة) ، ليس بالذكر ولا بالأنثى ، وإن له أجنحة ـ كما أخبر ـ وإنهم : ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾(١) . وهذا شيء يجب اعتقاده من السمع . وأما الاستدلال على وجوب أن يكون مثل هذا العالم ، أو البحث عن حقيقة ، أو أنه جسم ، أو غير جسم ، وما هي أجنحته؟ وهل هي من جنس ما نعهد؟ أو أمر آخر عبَّر عنه بذلك تشبيهًا؟ وأنهم ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴾ ، وهل هذه الطاعة في جبلتهم؟ بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها؟ . وتعيين مقاماتهم ، وأن أحدًا لا يتعدى طوره ومقامه ، على ما يشار إليه في الأقوال الإلهية ، وإنه لم ذلك؟ وما حقيقة السؤال بقوله : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ﴾(٢) . فذلك مما لا يبين في فن الكلام . وقد أشرنا إلى شيء من ذلك في رسالتنا (الواردات) .

* * *

٢٠٢ ـ (لما روى عنه صلى الله عليه وسلم . . . إلخ) .

الله أعلم بصحة هذا الحديث ، حتى يوجب الظن ، فضلاً عن أن يؤخذ موجبًا لاعتقاد ما يعارض البرهان .

* * *

---

(١) التحريم ٦ . (٢) البقرة : ٣٠ .

كلام الله القرآن

٢٠٣ ـ (والأنبياء أجمعوا. . . إلخ).

أقول: يريد أنه قد وقع إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ـ على ما تواتر عنهم ـ على أنه تعالى متكلم. والمتكلم من اتصف بالكلام. فقد ثبت أنه تعالى متصف بالكلام. والله تعالى لا يتصف بحادث. فوجب أن يكون الكلام قديمًا.

فإن قلت: إن نبوة الأنبياء يتوقف ثبوتها على ثبوت الكلام، وذلك لأن الإرسال إنما يتحقق بقول المرسل: أرسلتك إلى فلان، أو ما في معناه. فإذا لم يثبت الكلام، فمدعيه كاذب من أول وهلة، أو مشكوك الصدق، فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام، فثبوت الكلام بإجماعهم دور.

قلت: إن النبوة والإرسال لا يتوقفان على كلام المرسل، بل يجوز أن يكون بإلهام، فيكون رسولاً بإظهار المعجزة، بدون توقف على شيء آخر. ثم يثبت الكلام بنبوتهم. هذا حاصل ما قاله.

ونوقض بأنَّا لا نسلم أن المتكلم من قام به الكلام، بل المتكلم هو من أحدث الكلام في شيء آخر، ضرورة أنا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ كذا، مع أن اللفظ ليس إلا صوتًا مخصوصًا، والصوت كيفية منْ كيفيات الهواء. وقائمة بالهواء. فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية المخصوصة في الهواء.

ثم أقول: وأما القول بأن العرف واللغة يشهدان بأنه إنما اتصف بكونه (متكلمًا) من حيث إنه متصف بالكلام النفسي، فهو افتراء محض، فإنا لم نسمع بأن عرفًا أو

لغة يطلق على من أراد التكلم، بل وشرع فيه فأمسك رجل لسانه، أنه تكلم، ما لم يتم كلامًا لفظيًا، مع أن هذه الصفة النفسية قد حصلت له البتة، بل إنما يقال ـ حقيقة ـ أراد الكلام. والمكابرة في هذا من الغباوة. نعم العرف واللغة إنما يطلق (المتكلم) على من أحدث صوتًا بلسانه أو مخارجه المخصوصة، ضرورة أن من أحدث أصواتًا حرفية بين ضاغطين خارجين عنه لا يقال له متكلم، وذلك ضروري، وإما أن رجلاً طول يومه ما حرك لسانه، ثم إنه أقر بعد ذلك بأنه همَّ بأن يتكلم فامتنع أو مُنع، فليس لنا أن نخبر عنه بأنه تكلم بما همَّ به. فليس الكلام، لغة أو عرفًا، ما هو في الفؤاد، كما زعموا: وقول الشاعر: إن الكلام لفي الفؤاد.. إلخ، فالقرائن قائمة على أن ليس المراد منه الإخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية التي يعقبها النطق، بل المراد إفادة أن كل متكلم فإنما ينطق عن أخلاقه وأحواله الذاتية الكائنة في نفسه، ولفظه إنما هو دليل على ما انطوى عليه، كما يعطيه ذوق الكلام، على أنه لو كان كذلك. فما علمنا إلا أن لفظ (الكلام) يطلق على ما قام بالفؤاد، أي القلب، أو العقل، أو ما تريد فسمه، وإما أنه يطلق على صفة حقيقية سوى هذا، ومباينة له في الحقيقة، أي ليست أمرًا، ولا نهيًا، أو ليست قائمة بفؤاد، ولا عقل، فمن أين علمناه؟ إلا أن يكون بوضع جديد، ولا دليل عليه، أو مجاز، ولا فرق بين مجاز ومجاز.

ثم إن إجماع الأنبياء على إطلاق لفظ لا يقتضي أن يكون المراد منه ما هو موضوعه الحقيقي، ضرورة أنه قد وقع الإجماع على أن لله يدًا، وأنه على العرش استوى، كما تواتر عن الأنبياء، وعن نبينا، وليس المراد حقيقته بالضرورة، فليكن هذا الإجماع كذلك، وأن المتكلم مجاز في مخترع الكلام للاختصاص. وأيضًا: إن النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية، على خلاف الحقيقة، فكان من الواجب أن يبحث أولاً: هل يجوز أن يكون لله صفة هي الكلام، حتى يرتب عليه أن المراد من إطلاق هذا اللفظ، تلك الصفة؟، وهو لم يتكلم في ذلك. والمانع ببرهانه قائم.

وحاصل الكلام : أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها في المقامات البرهانية ، إلا من حيث ما يراد تطبيقها على ما يثبته البرهان . وأتي للكلام تتمة .

* * *

٢٠٤ ـ (ولا خلاف . . . إلخ) .

شروع في تفصيل الكلام بعد إجماله .

* * *

٢٠٥ ـ (ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة . . . إلخ) .

أقول : هذه تحرير لمحل النزاع . وحاصله : أن ليس النزاع في الكلام اللفظي ، فإنه حادث باتفاق . وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي .

وأقول : إن الشيخ لم يثبت الكلام النفسي إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وما يشبه ذلك . وهذه إنما تدل على قدم الكلام اللفظي ، وإن كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط ، وعلى قدم اللفظي والنفسي معًا ، إن كان حقيقة فيهما . فإن خصه بالنفس ، فذلك تأويل أو ترجيح لأحد معنيي المشترك بدون موجب . فإن قال : إن موجبه هو استحالة قدم اللفظي ، قيل ـ عليه ـ : لابد من إثبات إمكان النفسي ، ولم يثبته بعد ، والمانع قائم ببرهانه ، على ما يزعم الخصم . ثم إن الذي يبدو من كلام الخصوم إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظي ، وإنه هو المخلوق لله في المتكلم : الرسول ، أو الشجرة ، أو ما يشبه ذلك ، وبراهينهم بأسرها لا تنطق بما سوى هذا . ولم نسمع أن معتزليًا أقام برهانًا على إحالة صفة لله تعالى ، هي منشأ لهذا الكلام اللفظي ، ليست بحرف ولا صوت ، ولا بأمر ، ولا نهي ، ولا خبر ، فلا ندري أن خصوم الشيخ في هذه المسألة من هم؟ والظاهر بل

المتعين من أصل النزاع، إنما هو في اللفظي، وفرضه في النفسي إما مجرد التجاء، أو تنازل عن أصل المدعي، وإثبات مدعي أخر ليس النزاع فيه.

* * *

٢٠٦ ـ (وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ. . . إلخ).

أقول: إن المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة في اللفظي، كما هو المعروف. وقال: إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضًا قديمة. وأن الشيخ قال: الكلام هو المعنى النفسي. ولفظ: (المعنى) يطلق على (معنيين): الأول: ما هو مدلول اللفظ، قام بالغير أم لا. والثاني: ما هو القائم بالغير سواء كان لفظًا أم لا. وأن الشيخ يريد من (المعنى) ما هو الثاني، أي القائم بالغير. فالكلام هو اللفظ. ومدلوله، القائم بذاته تعالى، أي اللفظ باعتبار دلالته على معناه، فإن اللفظ إنما يسمى كلامًا باعتبار أن يدل على شيء، فلابد من أخذ الدلالة فيه. وأما إرادة المعنى الأول، أي المدلول فقط، فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلامًا، ويلزم عليه مفاسد كثيرة، من تأملها وجدها من توهماته ـ رحمه الله ـ التي لا يخفى على المتفطن عدم لزومها، كقوله: (كعدم تكفير. . . إلخ). أي واللازم الذي هو عدم التكفير باطل، إذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة. فيكون المتقدمون من الأشاعرة كفَّارًا، كما سينبه عليه الشارح، وهذه خرافة سقيمة.

* * *

٢٠٧ ـ (وما يقال: من أن الحروف والألفاظ مترتبة. . . إلخ).

أقول: معارضة لدليل القدم، بأن الحروف ألفاظ. والألفاظ من قبيل الأمور المتعاقبة المترتبة، والأمور المتعاقبة لا يصح أن تكون بأسرها قديمة. أما أولاً: فلأن التعاقب يقتضي السياق واللحاق في الزمان، وهذا مستلزم للحدوث بالضرورة.

وثانيًا: إن الأمور غير القارة، وجودها أدنى مراتب الموجودات، فكيف صح الحكم بقدمها؟

وجوابها: إن الألفاظ لا ترتيب فيها بذواتها، ولا تعاقب، بل ذلك من حكم الآلة القاصرة، وإلا فهي في عالمها المقدس عن التصور ولا ترتيب زمانيّا فيها، ولا تعاقب، فما لحقتها هذه الصفات المقتضية للحدوث إلا من حيث وصف القارئ والمتلفظ والكاتب. فلتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات، لا على حدوث نفس الألفاظ، جمعًا بين الأدلة.

وأقول:

أولاً: إذا كانت الألفاظ قديمة، فكيف قام بها صفات الحوادث، مع أنكم لا تجوزون قيام الحادث بالقديم؟ وإلا عاد الكلام بدأ.

وثانيًا: ماذا أراد المصنف بـ(اللفظ)؟ إن كان أراد به ما هو حقيقته، أي الصوت المشتمل على الحروف الهجائية، كما هو صريح دعواه، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء ـ كما سمعت ـ ولا حقيقة له بدونه. والهواء جسم حادث، فكيف قام به القديم؟ وإن أراد به ما هو صورته، المعلومة منه بعد حدوثه، أو قبله، فنقول: أولاً: إنه ليس بلفظ الحقيقة. وثانيًا: إنه ما أفاد إلا أن المعلوم من هذه الحروف قديم، أي ماهياتها الحاصلة في العالم بها، قديمة في مرتبة العلم. فإن كان قائلاً بارتسام صور المعلومات في العالم، فلا فرق بين القرآن وغيره، وإن لم يكن قائلاً بذلك، محيلاً له، فلم جعل هذه كذلك؟ حيث لا فارق. وثالثًا: إن حصولها في ذاته ـ مرتبة مجتمعة، على ترتيبها، كما يدعيه ـ مستلزم لتقدم البعض على البعض في ذاته، فيكون جسمانيّا. فإن كان يقول: إنها ليست مرتبة، بل يعلم ترتيبها. فنقول: إن علم الترتيب، لا يستلزم وقوع الترتيب في العلم، بل نخيله يوجب ذلك في التخيل، فخرجت عن كونها الألفاظ المقصودة له. وأما دعوى ترتيب لا يتصور. فهو خروج عن حد النظر. وإن كان يريد غير ذلك فليبينه حتى نتكلم فيه.

وأيضًا يرد عليه ما أورد بعضهم من أنه لا شك في أننا إذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن، وذلك بديهي، إنكاره مكابرة. فإن كان ذلك الشخص بعينه هو القائم بذاته تعالى، يلزم: قيام الصفة الواحدة، بمحلين متباينين، وهو محال بالضرورة. أو انتقال ما كان القائم بذاته تعالى إلينا، وهو محال بالضرورة أيضًا، ويكون قول النصارى انتقلت الكلمة إلى جسد عيسى، وإن كان شخصًا سوى القائم به تعالى فما قام بنا هو حادث، وما قام بالله قديم، وليس ما قام بنا هو ما قام به. فيلزم عليه المفاسد التي ألزمها للمتقدمين.

* * *

٢٠٨ ـ (أما أولا . . . إلخ).

أقول: قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطأ، عن قسي الوهم الموترة بأوتار الخيال، ولا نطيل بانتقاد ما قاله. وعبارات الشارح ظاهرة.

* * *

٢٠٩ ـ (وأما خامسًا: فلأن الأدلة الدالة . . . إلخ).

أقول: من الأدلة الدالة على أن القرآن حادث ورود الشرع بأن بعضًا منه قد ينسخ أي يحكم بعدم تلاوته، أو يحكم بزوال الحكم الذي كان قد دلّ عليه. فإن كان هذا النسخ يرجع إلى صفة من صفات التلفظ، كما زعمته، فذلك إن سلم في نسخ التلاوة لا يسلم في نسخ الأحكام، فإن الأحكام ليست إلا من حيث تعلق الخطاب بالمحكوم، والخطاب لا يزال، ما دام اللفظ موجودًا من المخاطب. فإن كانت الألفاظ قديمة والخطاب بها أزلي، والأزلي لا يمكن زواله، فلا يزول حكمها لوجود التعلق، ما دام الخطاب. وليس في الخطاب تقييد بزمان دون زمان، وإلا لم يكن نسخًا. فيجب أن تكون الألفاظ حادثة، وأنه يحدث لفظه للدلالة على حكم

من الأحكام نقيضه زمن حدوثه، ثم يأتي لفظ آخر بحكم آخر سوى ما أتي به الأول. فالقول بقدم الألفاظ يناقض حكم النسخ. وأما ما ذهب إليه الأصحاب، فليس يلزم عليه مثل ذلك، فإن النسخ يقع في التعلقات الحادثة. والكلام الأزلي واحد، لا أمر فيه ولا نهي، حتى يتعلق به النسخ.

* * *

٢١٠ ـ (ولنا في تحقيق الكلام. . . إلخ).

أقول: يريد أن يحقق الكلام بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه، ولا يلزم عليه مخالفة الظاهر من أن هذه الألفاظ كلام الله من وجه. وتحقيقه يتوقف على مقدمة يمهدها، وهي: أنَّا نجد من أنفسنا تارة: أنا إذا أردنا أن نتلفظ بكلام، على نظم مخصوص، نحتاج إلى ترتيبه أولاً، على النظم المقصود في خيالنا، ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلنا ورتبنا، ولكن لا نتمكن من ترتيبه إلا بجد ومشقة، وتارة: نتمكن من ذلك بأدنى التفات. فلنا صفة بها ترتب هذه الألفاظ في خيالنا، تتقوى بالممارسة ونحوها، وتضعف بما يقابل ذلك. فتلك الصفة فينا هي مبدأ نظم الكلام الخيالي عندنا، بحيث ينطبق على مقصود معين. وهذه الصفة هي ضد الخرس، فإن من لا يتمكن من النظم الخيالي بوجه، ولا يتمكن من النطق بوجه، فإن التلفظ الخارجي مبني على التخيل الباطني. ومن تمكن من ذلك تمكن من التلفظ، إن لم يمنعه مانع اللسان. فالخرس وضده معنيان يقومان بالنفس، لا باللسان. وهذه الصفة هي غير العلم، فإنها لو كانت العلم، الذي هو مبدأ الانكشاف، لكان كل منكشف لنا من الألفاظ المرتبة، كلامًا نفسيًا لنا، وليس كذلك. بل قد يحصل عندنا علم بألفاظ غيرنا المرتبة، وليست كلامًا نفسيًا لنا بالضرورة، بل الكلام النفسي ما تحدثنا به أنفسنا، بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ومبدؤه من ذاتنا. فكلامنا هو ما رتبناه في خيالنا بأنفسنا وما رتبه الغير فهو كلام الغير.

إذا تمهد هذا فنقول: إن كلام الله النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في نفس ذاته الأقدس، على حسب علمه الأزلي، بصفته الأزلية، التي هي مبدأ هذا الترتيب. وهذه الصفة قديمة. وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود ـ أي وجودها في ذاته ـ أزلية أيضًا، وهذا الوجود في الذات بالحقيقة، من الوجودات العلمية. وسائر الكلمات ـ والكلام الذي يوجد في علم الخارج سواء كان هو ما نسميه كلام الله، أم لا. كسائر الممكنات. أزلي بحسب الوجود العلمي أيضًا. إلا أن كان كلام الله هو ما رتبه الحق بذاته، بدون توسط موضوع آخر يضاف إليه، وكلام غيره، هو ما رتبه الحق، على أنه صادر من ذلك الغير، وتلك الكلمات في وجودها ذلك، ليست متعاقبة، حتى يلزم حدوثها. وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود الخارجي، كلام لفظي حادث مخلوق، ولكن يقال: إنه كلام الله، من حيث انطباقه عليه، كما يقال: إن زيداً الخارجي. وهو زيد المعلوم بعينه، فقول الشيخ: (إن الكلام صفة بسيطة). يريد مبدأ الترتيب، كما أثبتنا، وإن كان إطلاقًا مجازيًا، كما هو ظاهر، كإطلاق الكلام على الذي نسميه كلامًا نفسيًا، وإنما هو صور خيالية، أو علمية على وجه مخصوص. واللوازم التي لزمت على قول المتقدمين مندفعة. لهذا الانطباق، هذا حاصل تحقيق هذا المحقق.

وأقول:

أولاً: يرد عليه ما قدمنا من أن تسمية (النفسي) كلامًا، ليس إلا اصطلاحًا أو مجازًا، كما يتبين من اللغة والعرف. فاللوازم اللازمة، على قول المتقدمين، لازمة على هذا أيضًا.

وثانيًا: إن هذا المبدأ الذي بيَّنه، ليس له أثر سوى أثر القدرة، ولم يذكر ما يميزه عنها. غاية الأمر أنه أثر خاص، لمبدأ عام، وإن كان أثره قديمًا، إذ يجوز أن يكون بعض تعلقات القدرة قديمًا في هذا الموضع، فليس أمرًا زائدًا على الصفات المتفق عليها.

وثالثًا: تفرقته بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمي، في ذات الله، وبين كلام الله الموجود بذلك الوجود. بأن كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة. وكلام غيره، ما كان بواسطة، تفرقة بلا تعقل، فإنه إن أراد الواسطة في الترتيب العلمي، فغير صحيح، فإن الترتيب العلمي مبدؤه ما به الترتيب في علم الرب، ولا شيء يتوسط في هذا الترتيب حتى لا يكون هناك إلا الله وحده، وصفاته فلا فارق بين الكلمات التي للحوادث، ولا التي ننسبها إلى الله. وإن أراد الواسطة في الوجود الخارجي، فذلك لا مدخل له في الترتيب العلمي، الذي به الكلام النفسي كلام. بل يعود إلى قول المعتزلي من أن نسبة الكلام إلى الله، من حيث إنه صادر عنه، بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره، وأيضًا نفي الواسطة في عالم الخارج، غير صحيح، فإن الخالق إنما يخلق الكلام، على لسان رجل، أو في شجرة، أو ما يشبه ذلك، نعم نفي الواسطة ـ بمعنى العلم، أو التفكر، أو المعين مثلاً ـ ثابت، ولكن ليس ذلك بمثبت للتفرقة في القدم والحدوث، أو ما يترتب على ذلك. فاستوى الكل في نسبة الإيجاد. غايته: بعضه بالأسباب الاعتيادية، والبعض لا. وهو قول المعتزلي أيضًا.

وقد أورد على الشارح غير ذلك، ولا حاجة إلى الإطالة لذكره.

والحاصل: أن تحقيقه هذا ما أفاد إلا زيادة قول في المسألة، من غير فائدة. والحق أن لا سبيل إلى القول بقدم الألفاظ، ولا إلى القول بترتيب الألفاظ الخيالية في ذاته تعالى، مع الاختصاص باسم الكلام، وليكن هذا محل وفاق بيننا وبين جميع الخصوم، وأن ليس معنى القرآن، أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة في المصاحف، المتفق على حدوثها. وما ورد في النصوص من أنه غير (مخلوق) فمؤولة بغير (مختلق)، كما قيل. وما في إطلاقات النبيين من أنه تعالى متكلم، فمؤول أيضًا بأنه مجاز، أو ما يشبهه. وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته، تكون منبعًا لإفاضة هذه الأقوال المقدسة على النبيين، عليهم الصلاة والسلام،

ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام، وبها يطلق على الله متكلم، على سبيل التجوز والتشبيه، فذلك أمر يطلب بالبرهان.

وإن أحببت أن تسمع قليلاً في ذلك، فأقول: قد أثبتنا بالبرهان أن الحق تعالى جواد، وأنه لا يفيض إلا ما فيه صلاح عالم الإمكان، ولا يصدر عنه العبث بالضرورة، ومن البين أن ذلك لا ينشأ عنه بالقهر والقسر، من خارج أو داخل، فليكن ذلك ناشئًا عنه لوصف المحبة، المشار إليه بقوله: (فأحببت أن أعرف). فذلك الوصف هو المنبع والمبدأ لفيض كل خير على عالم الاستعداد، في كل حقيقة بما يليق بها وذلك الوصف غير سائر الأوصاف المتفق عليها، بالضرورة، ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالإمكان لذاتها. ولما كان بلوغ نوع الإنسان إلى حقيقة كماله، في جميع مراتبه اللائقة به، مرتبًا على ما أودع الحق فيه من حقيقة الاختيار التي منشأ تحققها العلم بالغايات. وذلك العلم لايكون له إلا بمرشد حقيقي، له تطلع تام إلى سرّ الحق، فيفاض عليه ما فيه إرشاد هذا النوع، وهو الكلام المنزل على ذلك المرشد الذي هو النبي الصادق. فذلك الكلام إنما كان منبع فيضه، ذلك الوصف الحقيق، القائم بذاته، الذي هو الحب الحقيقي، لمفيض ما فيه الصلاح الحقيقي لجملة العالم. وذلك الكلام إنما هو تفصيل لنوع ما أجمل في هذا الوصف. وإن تلك الصفة أزلاً وأبدًا، حيث لا مخاطب ولا مأمور هناك، بدون لزوم ما يوجب اعتراضًا. وإنها ليست بأمر ولا نهي، ولا غيرهما. وإنما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة. ثم اختصاص اسم الكلام بين سائر الآثار بالإطلاق على تلك الصفة، لما أنه الموصل إلى حقيقة المعرفة التي هي غاية كل ذرة في عالم الوجود، على ما أشير إليه في حديث الحب المتقدم.

وهذا قول مجمل، فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب، بل تحته سرٌّ عجيب فأدخل يدك في جيبك تخرج آية أخرى. فافهم.

* * *

٢١١ ـ (وأسماوه تعالى توقيفية . . . إلخ) .

أقول : فصل القول في المسألة : إن إطلاق الأسماء المفهمة نقصًا ببادئ النظر ممنوع ، إلا إذا ورد الشرع بها . ثم لا يقاس عليها في الإطلاق ، بل لا بد من التوقيف . كاسم (الصبور) الذي يفهم تحمُّل المشاق مثلاً فإذا ورد الشرع بإطلاقه جاز ، ووجب تأويله . ثم لا يجوز أن يطلق ما بمعناه . وأما الألفاظ التي لا تفهم إلا الكمال ، ولا يشوب ظاهرها شائبة النقص ، فيجوز إطلاقها على الله تعالى بلا حرج . ولكل قوم أن يصطلحوا في ذلك ما شاءوا . كيف . . . ؟ ولنا أن نستدل على إثبات صفات كمالية للواجب تعالى ، ثم نعبر عنها بمشتق يطلق عليه ، وإن هذا إلا تسمية . وأما من فرق بين التسمية والتوصيف ، فذلك رجل قد خنقته العربية . وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات ، وقصور في الاطلاع ، كيف . . . ؟ ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية ، مما يدل على الله تعالى ، وإن أمكن التأويل في بعضها بالتوصيف لم يمكن في الآخر . كـ (ديو) في الفرنساوية . و(دئو) في الهندية . و(ايزد) و(يزدان) في الفارسية . فإنها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب ، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه .

* * *

٢١٢ ـ (ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم . . . إلخ) .

أقول : ماذا يصنع هذا الفاضل في الأعلام التي بالغلبة ، والتي وضعها قوم ابتداء لتعارفهم؟

* * *

٢١٣ ـ (خداي وتكري) .

بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة . والأول . أي خداي ، اسم الله بالفارسية ، والثاني ، أي تكري ، اسمه بالتركية .

٢١٤ ـ (اللهم إلا أن يقال: إن لفظ «خداي» معناه: «خود اينده». . .).

أي الموجود بذاته. «خود» بالفارسية: «النفس» و «اينده» اسم فاعل من «امدن» بمعنى «المجيء» أي آت بذاته.

* * *

٢١٥ ـ (ويقال بمثل ذلك. . . إلخ).

من أين أتى له أن في كل لغة هذا النحت، والقلب، موجود؟

* * *

البعث الجسماني

٢١٦ـ (قلت: ولا القول بقدم العالم. . . إلخ).

أقول: أي ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم، على ما بينه الفلاسفة من الاستدلال على قدم الأنواع، وبين الحشر الجسماني، لأن النفوس الناطقة، التي هي نوع من أنواع العالم، تكون غير متناهية على هذا التقدير، أي تقدير قدم النوع فيستدعي حشرها جميعًا أبدانًا غير متناهية، حيث لا يمكن تعلق نفسين، أو أزيد ببدن، بل تعلق نفسين أو أزيد ببدن واحد لا يكون معه بد من أبدان غير متناهية، فإن النفوس على هذا لا تحيطها مراتب العدد. والأبدان غير المتناهية تفتقر إلى امتداد غير متناه، وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهي الأعداد، وقر رأيهم عليه، أي الفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم القول بالحشر الجسماني. فيتحتم منهم إنكاره. ومنكره كافر، فهم كفّار.

أقول: أولاً: أعجب لهذا المحقق، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق، مع أن منهم من صرّح بنفي لزوم قدم النوع، كالشيخ الرئيس، واحتج على ذلك في كثير من كتبه، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعي لم يكن مصرحًا في أقوالهم.

وثانيًا: حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسماني، وصرحوا بقدم الأنواع، على ما زعمه، فهم بالحشر مؤمنون، وما ألزمه عليهم لازم مذهب، ولازم المذهب ليس بمذهب، كما هو مشهور.

وثالثًا: لمَ لا يصح الجمع بين القولين، مع جواز أن يجعل النص من قبيل

المتشابه الذي لا مجال للرأي فيه، ولا يعلم معناه، فتؤمن بحشر جسماني لا يعلم ما معناه؟ وما كيفيته؟ بل كما أراد القائل إجمالاً، كما في سائر المتشابهات، أو يدخله التأويل بوجه ما، وواعجبًا!! كيف أن الشارح فيما تقدم في مسألة الوعد والوعيد، قد جعل جميع الأخبار إنشاءات للتهديد، والترغيب، ثم جاء ههنا وسدّ باب التأويل، كأنه العالم.

ورابعًا: إن هذا الشارح قال في رسالته [الزوراء] بقدم العالم بالشخص، فضلاً عن النوع، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام، في هذا الكتاب؟ فإن قال: لكل مقام مقال، فللحكماء مثل هذه المقالة، وكأني أرى الشارح ناقدًا يقوده غير.

* * *

٢١٧ ـ (ومنها ما ذكره ابن سينا في التعليقات . . . إلخ).

أقول: ذكر الشيخ في التنبيه على استحالة إعادة المعدوم، برهانًا متينًا. تحقيقه: أنه لو انعدم شيء بالعدم الصرف، بحيث يصدق أنه قد زال وجوده بالكلية، فإعادته ليست إلا إيجادًا من العدم الصرف، وما يوجد من العدم الصرف، ليس أولي به أن ينسب إلى وجود آخر قد كان، من أن ينسب إلى أنه وجود مبتكر مخترع. فالحكم بأنه معاد، ترجح بلا مرجح.

إن قلت: إن مشابهته للوجود الأول على وجه، بحيث يسوغ أنه هو بدون تفاوت بينهما إلا بالزوال في السابق، والإيجاد في اللاحق، ترجيح أنه معاد الأول، لا مخترع.

قلت: إن المشابهة لم تخرجه عن كونه موجودًا من العدم الصرف، فليكن مبتدأ مماثلاً للوجود الأول، إذ قد جوزت إيجاد المماثل التام، فلا ترجيح، وبهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه، أخذًا من سلفه، فافهم فلستُ أطيل في بيان البديهيات.

* * *

٢١٨ ـ (بل إذا صح . . . إلخ).

أقـول : هذا بيـان أن القـول بجـواز إعـادة المعـدوم يصح على قـول من قـال : إن للمعدوم ذاتًا ثابتة ، يعرض لها الوجود ويزول عنها ، وهي هي ، فالذات لا تختلف ذاتيتها في حال الوجود أو العدم . فيصح أن يقال : عرض لها الوجود ثم زال ، ثم يعرض لها ثانيًا بدون لزوم محال . فيجوز الإعادة ، حتى تبطل الإعادة من حيثية أخرى . أما إذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعدوم ، فما تسميه معادًا لا يكون أولى بكونه معادًا من أن يكون الحادث الابتدائي أيضًا معادًا . بل إما أن يكون كل منهما معادًا ، وإما أن يكون كل منهما مبتدأ .

ولما استشعر أن يقال : لو سلم قول القائل بثبوت ذات المعدوم ، لم يصح القول بإعادة المعدوم أيضًا ، فإن الوجود الزائل غير الوجود الطارئ ، فيختلف المعروض لهما باختلافهما ، فلا يكون الأول معادًا . فإن حكمت بأن تغاير المحمول ، لا يستوجب تغاير الموضوع ، فاحكم بذلك على القول بأن ليس للمعدوم ذات ثابتة .

أجاب بأنه إذا كان المحمولان المغايران يوجبان كون الموضوع لهما مع واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فذلك الموضوع الواحد لهما : إن استمر موجودًا واحدًا ، أو ذاتًا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، حال كونه موجودًا ، وحال كونه ذاتًا ثابتة ، شيئًا واحدًا ، أي يحكم العقل بأنه واحد . وإن كان بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين ، والاختلاف الاعتباري لا يضر بوحدة الذات التي الكلام فيها . أما إذا فقد استمراره ، بأن انعدم ، بحيث لم يبق مشارًا إليه بوجه ، ثم حمل الوجود على ثانيه وجدت من عدم بحت ، فما بقي إلا اثنينية صرفة ، ذاتًا واعتبارًا . إذ كان كل واحد مخترعًا أصالة ، كسائر الموجودات المتباينة ، فلو سلم قول من قال : بثبوت الذات في العدم ، لصح أن يكون المعاد عين الأول ، والتغاير الاعتباري لا يضر الوحدة . بخلاف ما لو قيل : عدم ثبوت الذات في العدم ، فإنه

يختلف الذاتان. فالدليل دليل واحد، كما هو المتبادر من عبارة الشارح، لا دليلان كما زعموا.

* * *

٢١٩ - (وربما يخالج الأوهام. . . إلخ).

أقول: هذا وهم نشأ من أنه إذا سلم القول بثبوت ذات المعدوم، صح القول بإعادته.

وجوابه: حاصل الوهم: إننا، وإن نقل: بثبوت ذات للمعدوم في العدم، ولكن نقول بانحفاظ وحدته الشخصية في نفس الأمر، بسبب وجوده الذهني الخيالي، فإن الصور الخيالية حاكية عن الأشخاص الخارجية، بحيث لو كانت في الخارج لكانت عين تلك الأشخاص، فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور، ويرد عليها الوجود، بدءاً وإعادة، كما لو كان له ذات في العدم، فلا يلزم عدم الترجيح في النسبة.

وحاصل الجواب: إنه إنما يتم القول بصحة الإعادة، لو كان: معروض الوجود الأول، والعدم، والوجود الثاني، شخصًا واحدًا، بحيث لا يختلف أصلاً، أو يختلف اختلافًا لا اعتبار له في الشخصية، كالاختلاف بالمحمول، عى ما سبق. والصور الذهنية، سواء كانت خيالية، أو غير خيالية، ليست هي الشخص الخارجي بعينه بالذات، فإن الموجود في الذهن، بالحقيقة، هو الهوية الذهنية، أي الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية، فيستحيل أن يكون الشخص الخارجي بعينه، وإلا لزم أن يكون شخصًا واحدًا متعينًا بتعينين: ذهني، وخارجي، وأن يكون شخصًا واحدًا متعينًا بتعين العرض، وتعين الجوهر، معًا، وهو باطل بالبداهة. فوجب أن يكون عند التعين بأحد التعينين، قد زال التعين الآخر، فيزول التعين الخارجي للصورة، حتى يعترضها التعين الذهني، وكذا الذهني، فتكون الصورة الذهنية، غير الشخص الخارجي بالشخص، واتحادها معه - كما هو المشهور على لسان القوم -

إنما هو بمعنى أنها لو جردت عن المعينات الذهنية لصح أن تكون متعينة بتعينه عند الوجود في الخارج، فتكون عينه، فلست إياه بالفعل مطلقًا، ولكن بعد تجريدها عن الغواشي الذهنية، وصيرورتها مطلقة، حتى عن الإطلاق، ثم ضم الوجود الخارجي إليها، فلم تنحفظ الوحدة الشخصية، من حيث هو شخص موجود، ولا تتصور الإعادة إلا بذلك.

وحاصل الكلام: إن الشخصية والتعين للخارجيات ليست إلا الوجود الخارجي، فإذا زالت زالت كما تقدم بيانه، في بحث العلم. وإلا فالصورة ـ خيالية كانت، أو غيرها ـ عند نسبتها إلى الخارجيات، قابلة لأن تنطبق على عدد كثير، في عالم الخارج. ويشهد لذلك ما يفعله مهرة المصورين، من جعل صور كثيرة تحاكي صورة واحدة، بحيث لا امتياز بينها إلا بمباينة الوجود، اللهم إلا عند حضور المادة. فذلك هو اعتبار الوجود. فتفكر.

فمن ثم صح للشارح أن يقول: (وأيضًا كما أن...) وحاصله: أن تلك الصورة الذهنية، تكون حاكية عمًّا فرضناه مبتدأ مماثلاً لزيد بأتم المماثلة، فيعود عدم الترجيح، فكأنه قال: أولاً: لا انحفاظ. وثانيًا: عدم الترجيح لازم.

ولدقة المطلب، قال الشارح: (فتأمل، فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق). وقد خفي مقصده هذا عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام الشارح، فبعدوا عن الغرض في كلامهم، وخلطوا كثيراً.

وقد أجابوا عن الوهم، أيضًا، بأن الكلام في جواز إعادة المعدوم، في الخارج، بوجود خارجي كان له، أو لمعدوم في الذهن، بوجود ذهني كان له. فلا بد من انحفاظ ذات كل في كل، وإلا فما التعلق بين الوجود الخارجي، والانحفاظ الذهني؟

ولا بأس بهذا الجواب أيضًا للمتأمل.

* * *

٢٢٠ ـ (ومنها: أنه لو أعيد المعدوم، لزم تخلل العدم. . . إلخ).

أقول: ببرهان آخر ينبه على استحالة إعادة المعدوم. حاصله: أن الموجود في الحالتين شيء واحد، فلو تخلل بين الموجودين عدم، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه. واستحالته بديهية. وأورد على هذا، أن اللازم تخلل عدم بين وجودين لشيء واحد، وهو أول المسألة، وأخذ استحالته في الدليل مصادرة. وأجاب الشارح بأن معنى تقدم شيء على شيء، مطلقًا ـ أي بالذات، أو بالزمان ـ عبارة عن كون وجود الأول متقدمًا على وجود الثاني، بحيث يكون وجود الثاني منعدمًا في مرتبة وجود الأول، أو زمانه. فلو قلنا: بإعادة المعدوم، لزم كون الشيء موجودًا قبل كونه موجودًا. وكما يحكم العقل باستحالة ذلك في الدور المستلزم لتقدم وجود الشيء على وجوده، تقدمًا ذاتيًا، يحكم باستحالته في الإعادة المستلزمة لوجود الشيء قبل وجوده، وتقدم وجوده على وجوده، تقدمًا زمانيًا، كما هنا. وإلا لجاز الدور أيضًا، بأن يكون شيئا واحدا، مُعدًّا لنفسه، بأن يكون وجوده موقوفًا على عدمه، بعد وجوده، فيجب أن يوجد فَينعدم، ويكون ذلك جزء علة وجوده الثاني، فيلزم توقف الشيء على نفسه بالذات، وهو الدور. ويكون منه سفسطة عظيمة.

ومن الأدلة على إحالة إعادة المعدوم، أنه لو جاز ذلك، لم يحصل لنا القطع بأن شيئًا من الأشياء مبتدأ، لجواز أن يكون قد وجد، ثم انعدم صرفًا، ثم وجد بكرات كثيرة.

* * *

٢٢١ ـ (لا يقال: لو ثبت. . . إلخ).

أقول: معارضة، لتجويز الحشر الجسماني عن تفريق. حاصلها: لو ثبت استحالة إعادة المعدوم لاستحال الحشر بالجمع بعد التفريق أيضًا، وذلك لأن

زيداً إنما يعاد على أنه زيد، إذا كان قد أعيد بجميع أجزائه الداخلة في شخصيته، التي من جملتها جزؤه الصوري، الذي ينعدم بتفرق الأجزاء. فلو أعيد بجميع ما هو به زيد، لأعيد هذا الجزء الصوري أيضًا، وقد كان العدم، فيلزم إعادة المعدوم.

فإن قلت: لا نسلم أن للمعدوم جزءاً حقيقيّا نسميه بالصورة، حتى ينعدم ولا يعاد. بل ليس المركب إلا نفس الأجزاء، والهيئة اعتبار عقلي.

قلت: إن لم يكن جزء صوري، فلا محيص لك عن أن تقول: بأن بدن زيد، ليس بدن زيد، بما هو مجرد الأجزاء، على أي تركيب، بل لابد أن يكون على تركيب خاص، وشكل معين. وذلك بديهي. فإذا تفرقت الأجزاء، فلا محالة زال الاجتماع، والترتيب، والشكل. فإن أعيد الاجتماع الأول، والترتيب والشكل الأولان، فهذا هو إعادة المعدوم، وقد بطلت. وإن لم تعد، بل تركبت الأجزاء على ترتيب وشكل سوى الأول، ضرورة تغاير الاجتماعين، فليس المعاد هو الأول، بل ما يشبهه قد وجد. وتعلق النفس به، تعلق بغير بدنها الأول. وهو تناسخ. ومن ثم قيل: (ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ). والمراد أكثر المذاهب.

وحاصل الجواب: أنا لا نعني من الحشر الجسماني، إلا أن تجتمع الأجزاء المتفرقة الأصلية، وتحلها الحياة، وإن اختلف الترتيب، بالشخص. فإنه لو أعيد إلى مثل التركيب الأول، فزيد هو زيد، لغة وشرعًا، وهو الظاهر، ولا يكون تناسخًا محالاً إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح، وإلا فيلزم التناسخ في كل ما زاد عمره عن عشر سنين. فإنه قد وقع الاتفاق على أنه في كل عشر سنين يزول جميع أجزاء البدن التي قد كانت في أول العمر، ويحدث بدن آخر، مع أن هذا لا يعد تناسخًا، بإجماع النافين للتناسخ ومثبتيه بل يلزم التناسخ، في كل يوم صحة بعد

مرض وعكسه بل في كل يوم لتحقيق تطاير الأجزاء البدنية. وتجدد مثلها في كل حين. فالمجموع المتجدد غير المنعدم.

* * *

٢٢٢ ـ (واعلم أن المعاد الجسماني . . . إلخ).

أقول: أي كون الأرواح تلتذ في عالم آخر، سماه الشرع الدار الآخرة، بلذة جسمانية من الأكل والشرب، وما يشبه ذلك. وإن تلك الأجسام، التي بسببها تحصل تلك اللذائذ، أجسام نالت تعلق الروح بها، في الدنيا، يجمعها الله بعد تفرُّقها، يحييها بعد موتها، كما قال: (يجب اعتقاده شرعًا ويكفر منكره). فإن ذهب ذاهب إلى أن تلك اللذائذ الجسمانية، على وجوه أعلى مما يعقله العوام واستندوا في ذلك للشرع أيضًا، فلا يصح الحكم بتكفيره، إذ قد آمن بالشرع وما فيه. غايته: قامت القرائن عنده، على مالم تقم عليه عند غيره. فاختلفت الأفهام، لاختلاف المشارب. وعبارة الشارح ظاهرة، غنية عن الشرح، والله أعلم بحقيقة الحال.

* * *

إلى هنا انتهى بنا سير الفكر، فوقف القلم، والحمد لله، حيث بالخير تم. وكان ذلك في أواخر ذي الحجة الحرام، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من الهجرة المحمدية، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها وعلى آله، وأصحابه.

القاهرة ـ ١٢٩٢هـ

* * *

الفهارس

الآيات ـ الأعلام ـ الأماكن

فهرس الآيات

(ختم اللّه على قلوبهم وعلى سمعهم) [البقرة: ٧] ص ١٤٨ .
(خلق لكم ما فى الأرض جميعًا) [البقرة: ٢٩] ص ٤٢٨ .
(أتجعل فيها من يفسد فيها) [البقرة: ٣٠] ص ١٠٢ ، ٤٧١ .
(ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) [البقرة: ٣٠] ص ١٠٢ .
(واتقوا يومًا لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها شفاعة) [البقرة: ٤٨] ص ١١٨ ، ١٤٧ .
(ولن يتمنوه أبدًا) [البقرة: ٩٥] ص ٨٩ .
(لا إله إلا هو) [البقرة: ١٦٣] ص ١٤٦ .
(وأتوا البيوت من أبوابها) [البقرة: ١٨٩] ص ١٣٧ .
(إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) [البقرة: ٢١٠] ص ١٤٨ .
(لاتكلف نفسًا إلا وسعها) [البقرة: ٢٣٣] ص ٢٥٤ .
(ولاخلة ولا شفاعة) [البقرة: ٢٥٤] ص ١٤٧ .
(لا إله إلا هو) [البقرة: ٢٥٥] ص ٧٩ .
(من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) [البقرة: ٢٥٥] ص ١١٨ .
(لايكلف اللّه نفسًا إلا وسعها) [البقرة: ٢٨٦] ص ٢٤٩ .
(آمنا به كل من عند ربنا) [آل عمران: ٧] ص ١٥٣ ، ٤٣٤ .
(ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب) [آل عمران: ٨] ص ١٣٨ .

(شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط)
[آل عمران : ١٨] ص ٤٠٨ .
(رب إني وضعتها أنثى) [آل عمران : ٣٦] ص ٨٦ .
(واتقوا النار التى أعدت للكافرين) [آل عمران : ١٣١] ص ١١٤ .
(ذلك بما قدمت أيديكم) [آل عمران : ١٨٢] ص ١٤٧ .
(إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار)
[آل عمران : ١٩٠]ص ٤٨ .
(إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)
[النساء : ٤٨] ص ١١٧ ، ١٤٧ .
(ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا) [النساء : ٩٣] ص ٩٣ .
(فجزاؤه جهنم خالدًا فيها) [النساء : ٩٣] ص ٩٥ .
(من يعمل سوءًا يجز به) [النساء : ١٢٣] ص ١٤٦ .
(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينًا)
[المائدة : ٣] ص ١٢٤ .
(وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا)
[المائدة : ٦٤] ص ٢٤٧ .
(وهو على كل شىء قدير) [المائدة : ١٢٠] ص ٧٦.
(فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شىء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين) [الأنعام : ٤٤ ، ٤٥] ص ١٢٧ .
(كتب على نفسه الرحمة) [الأنعام : ٥٤] ص ١٤٦ .
(له الحكم) [الأنعام : ٦٢] ص ١٤٧ .
(عالم الغيب والشهادة) [الأنعام : ٧٣] ص ٤١١ .
(لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه) [الأنعام : ١٠٢] ص ٥٦ ، ١٤٨ ، ٢٩٤ .
(لا تدركه الأبصار) [الأنعام : ١٠٣] ص ٨٨ ، ١٤٧ .

(لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) [الأنعام: ١٠٣] ص ٤٥٢ .
(ولاتزر وازرة وزر أخرى) [الأنعام: ١٦٤] ص ١١٦ .
(ألا له الخلق والأمر) [الأعراف: ٥٤] ص ١٤٤ .
(رب أرنى أنظر إليك) [الأعراف: ١٤٣] ص ٨٧ .
(قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعًا) [الأعراف: ١٥٨] ص ١٢٣ .
(ثم تاب الله عليهم ليتوبوا) [التوبة ١١٨] ص ١٣٥ .
(وقل انظروا ماذا فى السموات والأرض) [يونس: ١٠١] ص ٤٨ .
(كذلك حقًا علينا ننج المؤمنين) [يونس: ١٠٣] ص ١٤٦ .
(الذين آمنوا وعملوا الصالحات) [الرعد: ٢٩] ص١٣١ .
(أكلها دائم وظلها) [الرعد: ٣٥] ص ٢٥٠ .
(وأوحى ربك إلى النحل أن اتّخذى من الجبال بيوتًا) [النحل: ٦٨] ص ٦٤ .
(إن الله على كل شىء قدير) [النحل: ٧٧] ص ٧٦ .
(وقلبه مطمئن بالإيمان) [النحل: ١٠٦] ص ١٣١ .
(وإن من شىء إلا يسبح بحمده) [الإسراء: ٤٤] ٣٤٣ .
(وقل الروح من أمر ربى) [الإسراء: ٨٥] ص ١٤٤ .
(ولا يظلم ربك أحدًا) [الكهف: ٤٩] ص ١٤٦ ، ٤٠٨ .
(كان من الجن) [الكهف: ٥٠] ص ١٠٢ .
(وإن منكم إلا واردها) [مريم: ٧١] ص ١١٣ .
(الرحمن على العرش استوى) [طه: ٥] ص ١٤٨ .
(يومئذ لاتنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولاً)
[طه: ١٠٩] ص ١١٨ ، ١٤٧ .
(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) [الأنبياء: ٢٢] ص ٧٩ ، ٤٤٢ .
(لايسأل عمّا يفعل وهم يسألون) [الأنبياء: ٢٣] ص ٩٠ .
(ونضع الموازين بالقسط) [الأنبياء: ٤٧] ص ١١٤ .

(وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) [الأنبياء : ١٠٧] ص ١١٨ .

(إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) [المؤمنون : ٩١] ٤٣٩ .

(لاتدخلوا بيوتًا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها)
[النور : ٢٧] ص ١٣٧ .

(وتوبوا إلى اللّه جميعًا أيها المؤمنون) [النور : ٣١] ص ١٣٦ .

(إنَّا لمدركون) [الشعراء : ٦١] ص ٨٩ .

(سيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون) [الشعراء : ٢٢٧] ص١٢٩ .

(ويخلق مالاتعلمون) [النمل : ٨] ص٤٥٣ .

(وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) [النمل : ١٤] ص ١٣١ .

(كل شيء هالك إلا وجهه) [القصص : ٨٨] ص٤٧ ، ٢٥٠ .

(له الحكم) [القصص : ٨٨] ص ٩٠ .

(إن الله بكل شيء عليم) [العنكبوت : ٦٢] ص ٣٥٤ .

(فانظر إلى آثار رحمة ربك) [الروم : ٥٠] ص ٤٨ .

(جزاء بما كانوا يعملون) [السجدة : ١٧] ص ١٤٧ .

(ولكن رسول الله وخاتم النبيين) [الأحزاب : ٤٠] ١٢٤ .

(وما أرسلناك إلا كافة للناس) [سبأ : ٢٨] ص ١٢٣ .

(هل من خالق غير الله) [فاطر : ٣] ص ١٤٨ ، ٢٩٤ .

(ولاتجزون إلا ماكنتم تعملون) [يس : ٥٤] ص ١١٦ .

(أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم قل يحيها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) [يس : ٧٧ ، ٧٩] ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) [يس : ٨٢] ٤٣٠ .

(أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وما تعملون) [الصافات : ٩٥ ، ٩٦] ص ٨١ .

(خلقكم وما تعملون) [الصافات : ٩٦] ص ١٤٧ .

(سبحان ربك رب العزة عمّا يصفون) [الصافات : ١٨٠] ص ١٤٥، ٤٥٨ .

(ولا يرضى لعباده الكفر) [الزمر : ٧] ص ٩٠، ٤٢٥ .

(إن فى ذلك لذكرى لأولى الألباب) [الزمر : ٣٩] ٤٨٦ .

(ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) [غافر : ١١] ١١٩ .

(النار يعرضون عليها غدوًّا وعشيًّا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) [غافر : ٤٦] ١١٩ .

(سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

[فصلت : ٥٣] ص ٦٤، ٣٣٩ .

(حتى نعلم المجاهدين منكم) [محمد : ٣١] ص ١٤٥ .

(يد الله فوق أيديهم) [الفتح : ١٠] ص ١٤٨ .

(لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) [الفتح : ١٨] ص ١٢٦ .

(ولا تجسسوا) [الحجرات : ١٢] ص ١٣٧ .

(وقالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا)

[الحجرات : ١٤] ص ١٣٢ .

(ولـمَّا يدخل الإيمان فى قلوبكم) [الحجرات : ١٤] ص ١٣١ .

(واللّه بكل شىء عليم) [الحجرات : ١٦] ص٤١١ .

(فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) [ق : ٢٢] ص٤٥٢ .

(ما يبدل القول لدَّى) [ق : ٢٩] ص ٩٤ .

(عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى) [النجم : ١٤، ١٥] ص ١١٤ .

(تبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام) [الرحمن : ٧٨] ص ٤٥٢ .

(هو الأول والآخر والظاهر والباطن) [الحديد : ٣] ص ١٤٥ .

(انظرونا نقتبس من نوركم) [الحديد : ١٣] ص ٨٨ .

(ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم . .) [المجادلة : ٧] ص ١٤٥ .

(أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان) [المجادلة : ١١] ١٣١

(هو الله لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة) [الحشر: ٢٢] ص ٦٣، ٦٤، ٣٣٨.
(لايعصون الله ما أمرهم) [التحريم: ٦] ص٤٧١.
(يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا) [التحريم: ٨] ص ١٣٦.
(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) [القيامة: ٢٢، ٢٣] ص ٨٨، ١٤٧.
(إلى ربها ناظرة) [القيامة: ٢٣] ص ٤٥٢.
(ثم إن علينا حسابهم) [الغاشية: ٢٦] ص ٩٠.
(وجاء ربك) [الفجر: ٢٢] ١٤٨.
(ولسوف يعطيك ربك فترضى) [الضحى: ٥] ص ٣١، ١١٨، ١٤٢.
(فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره) [الزلزلة: ٧] ١١٦.
(ومن يعمل مثقال ذرة) [الزلزلة: ٨] ١٤٧.

* * *

فهرس الأعلام

آدم ١٠١، ١١٤، ١٢٣ .
آصف ٢٧ .
إبراهيم الخليل ٨١ .
إبليس ٩١، ١٠٢ .
ابن تيمية ٣٨، ٥٨، ٨٥، ١٠٢، ١٨٦، ١٨٧، ٣٠٦ .
ابن حزم الأندلسى ٣٧٩ .
ابن خلدون ٨ .
ابن خلكان ١١، ٤١٧ .
ابن رشد ٨ .
ابن سينا ـ الرئيس ـ ٨، ١٥، ٦٤، ١٠٩، ١١٢، ١٥٥، ١٦٠، ١٦٦، ١٧٠، ٢١١، ٢٨٠، ٣٤٢، ٣٥٧، ٣٦٢، ٣٦٣، ٤٦٧ .
ابن فورك ٥١، ٢٦٧ .
ابن المطهر الحلى ٣٣ .
ابن المقنع ١١ .
ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد) ٤٥٥ .
أبو إسحاق الإسفراييني ٥١، ٥٦، ١٢٧، ٢٦٦، ٣٠٠ .
أبو بكر البغدادى ٥٧، ٦٥، ٣٤٩ .
أبوبكر بن خزيمة ١٣٠ .

أبوبكر الصديق ٤٨، ٩٣، ١٢٨، ١٣٠، ١٤٦، ١٤٨، ٢٥٦.

أبوبكر القاضى ٥١، ٥٦، ١٠٧، ١٢٥، ١٢٦، ٢٦٧، ٣٠٠، ٣٠١.

أبوحامد الغزالى ٨، ١٥، ٢٢، ٤٩، ٥٦، ٦٦، ١٠٨، ١١٥، ١٣٤، ١٢٠، ١٨٧، ١٨٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٠.

أبوالحسن الأشعرى ٣٢، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٨٧، ٩١، ٩٢، ١٠٠، ١٠٨، ١٣١، ١٣٧، ١٥٢، ١٥٤، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٣٢، ٣٣٤، ٤٣٢.

أبوحفص السلمى ٩٣.

أبو عبد الله الجمحى ١٢٦.

أبوالعباس ٨٥.

أبوالعلاء المعرى ١١، ٩٣، ٩٤، ٤١٧.

أبوعلى الموصلى ٩٣.

أبوالقاسم هبة الله بن سناء الملك ١٢٠، ١٣٣.

أبو منصور الماتريدى ٤٥٧، ٤٦٥.

أبو موسى الأشعرى ٣٢.

أبى الوليد بن رشد ١٨.

أحمد بن الخليل ٩٣.

أحمد بن محمد الأصفهانى ٩٣.

إدريس ـ عليه السلام ـ ٤٧، ١٢١، ١٢٣، ٢٥٠.

أرسطاطاليس ٣٤، ٤٤، ١٥٨، ٢٢٠.

أرسطو ٣٤، ٤٨، ١٦١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦١، ٣٩٠.

الأرموى ٨.

إسرافيل ١٠١.

إسماعيل بن مصطفى ١٥ ، ٢٦٣ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤١٣ ، ٤١٨ ، ٤٢٢ ، ٤٥٠ .
الأصمعي ٩٣ .
أفلاطون ٣٤ ، ٥٧ ، ١٦٠ ، ٣٠٣ ، ٣٦٠ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ .
أم كلثوم ١٢٩ .
إمام الحرمين ٥٦ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٥٢ ، ١٥٥ ، ٢٦٧ ، ٢٩٤ .
الإمام الرازي ٨ ، ٤٩ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ٢٢٨ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .
أنس بن مالك ٩٣ .
إيساغوجي ٩ .
برقيان ١٢٧ .
بشر المريسى ١٢١ .
بهمنيار ٥٧ ، ٣٠٣ .
البخاري ١٢٦ .
البلخي ١٢١ .
الترمذي ٣٢ .
التفتازاني ٨ ، ٩ ، ١٤ ، ١٥ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٩٧ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٣ .
ثابت البناني ٩٣ .
الجاحظ ١١٥ ، ١٢٥ .
جالينوس ٣٤ .
جبريل ٨٢ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٤ .
جعفر بن الحارث ٦٢ .
جعفر الصادق ٥٠ .
الجغميني ٨ .
جمال الدين الأفغاني ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ .

جلال الدين الدوانى (الشارح) ٦، ٧، ٨، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٥، ٣٠، ٨٨، ١٧٧، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٨.
حاتم ١٢٤.
حكيم ١٢.
حواء ١١٤.
خالد ٤٤.
خديجة ١١٥، ١٢٦.
دثو ٢٠.
دحية الكلبى ٨٢.
ديو ٢٠.
زيد بن عمرو بن نفيل ٣١.
زكريا بن يحى ٩٣.
سعد بن أبى وقاص ١٢٩.
سهل بن أبى حازم ٩٣.
شهاب الدين السهروردى ٢٤٤.
ضرار بن عمر ١٢١.
طلحة ٩٢١.
عبد الجبار بن أحمد ٤٨، ٤٢٢.
عبد الحكيم السيالكوتى ١٥.
عبد الرحمن بن عوف ٢٢٩.
عبد الله الأصفهانى ٩٣.
عبد الله العنبرى ١١٥.

عثمان ٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٦ .

عزرائيل ١٠١ .

عضد الدين الإيجى ٦، ٧، ٨، ١٤، ١٥، ١٦٩ .

عطاء ١٢ .

على ـ عليه السلام ـ ٨٢ .

عمر حسين الخشاب ٢٣ .

عمرو الفاروق ٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٧، ١٤٦ .

عيسى ـ عليه السلام ـ ٨٢ .

قطب الدين الرازى ٨ .

ماروت ١٠٢ .

محمد رشيد رضا ٩، ٢٤ .

محمد بن عبد الكريم الشهر ستانى ١٠٥ .

محمد بن عبدالله حمزه ٩٣ .

محمد عبده ٥، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ١٨٨، ١٥٧، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٤٠، ٤٥٢ .

محمد عمارة ٢٧ .

محمد فاضل بن عاشور ٨ .

محمد بن كرام السجستانى ٢٥٠ .

مريم ١٢٧ .

مصطفى عبد الرزاق ٢٢، ٢٦ .

منكر ١٢١ .

موسى ـ عليه السلام ـ ٨٧، ٨١، ١٠٤ .

موسى الكاظم ٢٨٣ .

ميرزا نصر الله ٢٨٣ ، ٤١٧ .
ميكائيل ١٠١ .
نكير ١٢١ .
هاروت ١٠٢ .
هبه الله بن سناء الملك ١٢ .
هدية بن خالد ٩٣ .
يحى بن معاذ ٩٤ .
يوحنا ٨١ .

* * *

فهرس الأماكن

الأزهر ١٢، ١٥، ١٩ .
الأندلس ٣٣، ٨٧
البصرة ٩١
الزهرة ١٠٢
القاهرة ٨، ١٧، ٤٩٢ .
إيج ٦
إيران ٣٣
اليمن ٣٢
بغداد ٩١
بيروت ٧، ٢٥، ٢٦ .
خان الخليلى ٧، ١٧ .
سمرقند ٤٥٧ .
فارس ٦ .
قلعة كرمان ٦ .
نيسابور ١٥٢ .
ماتريد ٤٥٧ .
مرانة ٣٣.
مصر ٧، ٨، ١٢، ١٣، ١٤ .

الآثار الكاملة

للسيد جمال الدين الحسيني
ـ الأفغاني ـ

دراسة وتحقيق وإعداد وتقديم :

سيد هادي خسروشاهي

١ ـ العروة الوثقى	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٢ ـ رسائل في الفلسفة والعرفان	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٣ ـ الرسائل والمقالات	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٤ ـ ضياء الخافقين	بالاشتراك مع آخرين
٥ ـ تاريخ إيران وتاريخ الأفغان	
٦ ـ الرسائل والوثائق (العربي والفارسي)	
٧ ـ رسائل ومقالات (بالفارسية)	
٨ ـ خاطرات ـ آراء وأفكار ـ	تقرير : محمد باشا المخزومي
٩ ـ التعليقات على شرح العقائد العضدية	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
١٠ ـ المستدركات (رسائل ومقالات لم تنشر حتى اليوم)	

رقم الإبداع ٧٠٥٦ / ٢٠٠٢

مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية
العاشر من رمضان المنطقة الصناعية ب ٢ - تليفاكس : ٣٦٣٣١٤ - ٣٦٢٣١٣
مكتب القاهرة : مدينة نصر ١٢ ش ابن هانيء الأندلسي ☎ : ٤٠٣٨١٣٧ - تليفاكس : ٤٠١٧٠٥٣

0350915

مكتبة الشروق الدولية

الأشياء إلا بنور عقلنا، فهل يسوغ لنا بعد ذلك أن نسمه بالجهل والعمى؟! وأي مرجح لا يغال مثل هذا المجون في توجيه قول الحكيم، الذي لا يسوغ إلا ما قضى به برهانه؟. فإن لم يعلم فهو موقوف حتى يعلم. تفطن!! فلست أطيل في بيان الأباطيل.

وألفاظ الشارح بعد، ظاهرة، غنية عن الشرح.

* * *

١٤٦ـ (هذا ما رأينا ذكره. . . إلخ).

أي في مقام تحقيق علم الله تعالى بغيره من الممكنات.

* * *

١٤٧ـ (ولنا في تحقيق مذهبهم).

أي مذهب الحكماء، كلام آخر، سوى هذا الكلام الباطل، يعلو عن طور ومقام علم الكلام. وليس ينبغي أن يذكر إلا لقوم قد رقوا في الفلسفة أعلى مقام. ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه في رسالته المسماة بـ (الزوراء). وقد تتحقق لب الحق فيه من رسالتنا (الواردات). وهذا مشرب صوفي، لا يذوقه إلا من عوفي فصوفي. فإن خرجت من ظلمات الوهم والارتياب، وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب، فتح لك من الحقائق أبواب، وظفرت بحقيقة الصواب، وكنت من العرفاء ذوي الألباب. وإلا فأنت محجوب، ونظرك مقلوب. فأجهد نفسك أيها الطالب، واجعل همك أعلى المقاصد وأسنى المطالب، فليس الأمر ما أنت فيه، بل وراء ذلك ما أنت مخفيه، والحق فيك مبديه. وليس هذا مقام الكلام، وإلا لأسمعتك صريف الأقلام. ولعلنا نأتي على هذه المسألة بوجه أبسط وأعلى، في مقام آخر، أو في كتاب آخر والله الموفق.

* * *

١٤٨ـ (فإن قلت: علم الواجب تعالى حضوري. . . إلخ).

أقول: قد تلونا عليك ما اصطفيناه في علمه بغيره. والمرضي عند المحققين، وعندنا، أن علمه بذاته هو عين ذاته. ولما لم يكن صورة ذاته، في ذاته، كان علمه بذاته حضوريًا، لحضور ذاته عند ذاته. لا حصوليًا.

فإن قلت: لا يصح لك أن تقول: علم الواجب حضوري، فإنك تقول حينئذ: إن ذاته حاضرة عند ذاته. وحضور شيء عند شيء يقتضي: حاضرًا، ومحضورًا عنده، وكل منهما مغاير للآخر، فحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه، وذلك اللازم محال، فحضور الشيء عند نفسه محال، فكون علم الواجب حضوريًا محال.

فإن أجبت بأن التغاير الاعتباري كاف، أي ذات الواجب ـ من حيث هي علم ـ حاضر، ومن حيث هي عالم محضور عنده، فذلك يستلزم أن لايكون ذات الواجب ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ عالمًا بذاته، وإلا لزم المحال المذكور، لعدم اختلاف الحيثية حينئذ، بل يكون الواجب تعالى ـ مع اعتبار قيد ـ عالمًا بذاته، من حيث هي، أو العكس، أو التقييد من الجانبين، وكون ذات الواجب تعالى ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ غير عالم بذاته، قول باحتياج ذاته، في علمه بذاته، إلى انضمام الحيثيات وهو باطل.

فان أجبت، أيضًا، بأن الحضور إنما يقتضي تغايرًا، إن كان مضمون موجبة، كأن يقال: ذاته حاضرة عند ذاته، فإنه يقتضي نسبة ذات الطرفين. وأما إن كان المراد منه ما هو لازمه، وهو مضمون سالبة قائلة: ذاته ليست بغائبة عن ذاته، فلا يقتضي تغايرًا، فذلك لايجديك نفعًا، فإن السلب نسبة تطلب طرفين، فالتغاير لازم.

قلنا: ذلك القول ـ أي أن علمه تعالى بذاته، حضوري ـ صحيح. وسلب الغيبة هو عبارة عن سلب النسبة، وسلب النسبة قد يكون لكون الموضوع واحدًا، لا نسبة

بينه وبين شيء آخر، أي لا تعدد فيه بوجه. فقولنا: ـ ليست الذات بغائبة عن الذات ـ سلب للغيبة. وصدقه بوحدة الذات للذات، بحيث لا تغاير فيها بوجه من الوجوه، حتى نتصور الغيبة، فلا يستدعي المغايرة، بل عدمها. فحضور الذات عند الذات لا يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه، كما زعمت. فدعوى: أن العلم حضوري، صحيحة. وأيضًا لو قبلنا المغايرة، فالتغاير الاعتباري كاف.

قولك ـ يلزم أن لا يكون الذات، بقطع النظر عن جميع الحيثيات عالـمًا بذاته.

قلنا: لا ضير فيه، فإن قطع النظر عن جميع الحيثيات، هو قطع النظر عن حيثية العلم. ولا ريب في أنه ـ بقطع النظر عن حيثية العلم ـ لا يكون عالـمًا بشيء، بل إنما يكون عالـمًا بذاته، إذا لوحظ بحيثية كونه علمًا، أو عالـمًا، وكل هذه الحيثيات متحدة في الخارج مع الذات، إنما التغاير في اللحاظ، والاعتبارات فقط، لتصور الحكم. فحديث الاحتياج والانضمام لا يسمع. وليس هذا بأغرب من قول الشيخ الأشعري: (إن الذات بذاتها، ليست بعالمة، إلا بانضمام مغايرها في الوجود، وهو صفة العلم). فجعلها محتاجة إلى أمر زائد في الخارج يقوم بها.

وتمام القول: إن التعبير بحضور الذات عند الذات، وما ينحو نحو هذا من الألفاظ، إنما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية، وهي في الواقع لا تقتضي تغايرًا. بل ذلك للتفهيم والتفاهم.

وقد يقرر الإشكال بوجه آخر، حاصله: أن الواجب تعالى، لا يصح أن يعلم ذاته، لأن العلم: إما إضافة، أو صفة ذات إضافة، على اختلاف فيه، فلو علم ذاته لكان لذاته نسبة الى ذاته، والنسبة تستدعي طرفين، ولا يكونان متحدين، وإلا كانا طرفًا واحدًا، فهما متغايران، فتكون ذاته مغايرة لذاته. هذا خلف.

فإن قلتم: التغاير الاعتباري كاف. قلنا: كلامنا في مرتبة الذات، وهي واحدة من جميع الوجوه، والواحد من كل وجه لا يعتريه تعدد الاعتبار. وهي شبهة «الطبيعين» في القول بالواجب غير الشاعر. وجوابه:

أولاً: بمنع أن الواجب واحد من جميع الوجوه، فإن شيئًا من الأشياء لا يخلو من تعدد الحيثيات الاعتبارية، وإن كانت سلبية. قلنا اعتبار كونه علمًا، وعالمًا، ومعلومًا، وإن كان لا اثنينية في نفس ذاته، ولا في صفاته الوجودية.

وهذا الجواب لا يخلو عن كدر.

وثانيًا: ما أقول: إن العلم ليس نسبة: ولا يقتضي نسبة إلا لتغاير بين العالم والمعلوم، لإثبات الملاءمة، ليتحقق الانكشاف. أما عند اتحاد العالم والمعلوم، فلا يحتاج إلى النسبة، بل العلم هو حالة الانكشاف، فإن كان للذات على الذات، فهو هو، وإن كان لمغاير، فلابد من رابط يربط العالم بالمعلوم، وإلا لكان كل ذي علم عالمًا بكل معلوم، وهو بديهي البطلان. وعلى الجملة، فمسألة العلم محل نظر جديد.

* * *

قدرة الله

١٤٩ـ (قادر على جميع الممكنات. . . إلخ).

أقول: ومن الصفات الكمالية التي يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى أنه قادر على جميع الممكنات، أي قادر على إحداث كل فرد من أفراد الممكنات، على الإطلاق بدون استثناء. وإنما قلنا: (على إحداث) لما أن علة الاحتياج عندنا هي الحدوث، لا الإمكان. ومن ثم قال الشيخ الأشعري: (إن احتياج الجواهر، حال بقائها، إنما هو بواسطة ما يجب تجدده من أعراضها). وقلنا: (كل فرد) لما أن المراد أن لا يخرج فرد من أفراد الممكنات عن قبوله للتأثر عن الباري تعالى، لا أنه قادر على أن يوجد جميع الممكنات بأسرها، فإنه من المحالات، لأن الممكنات غير متناهية. وإيجاد مجموع ما لا يتناهى محال. وقلنا: (بدون استثناء) لما أن صفات المعاني، عند المنصف، ليست عينًا بحسب المفهوم، ولا غيرًا بحسب الوجود، فهي في الوجود الخارجي عين الذات، فليست من الممكنات. نعم تستثنى من الممكنات في عبارة (غيره). ومفاهيمها الذهنية قائمة بالأذهان، مقدورة بالضرورة.

وإطلاق هذه المقالة ـ أي أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، باتفاق المتكلمين والحكماء ـ بناءً على تحقيق مذهب الحكماء، من أن جميع الممكنات صادرة بتأثير الله تعالى، والوسائط شروط ومُعِدَّات. بل وعلى غير تحقيقه، كما يعلم بالتأمُّل.

إلا أن القدرة عند المتكلمين هي: (صفة تقتضي كون الفاعل، بحيث يتمكن من

الفعل والترك ـ أي عدم الفعل ـ). أو هي: (كونه بحيث يتمكن). أو هي: (نفس التمكن). وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك، بالنسبة إلى شيء واحد، جوازاً وقوعيًا، بأن لا يمتنع أحدهما لذات الفاعل، ولا للازم ذاته.

وعند الحكماء، هي: (كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، أي أن يكون فعله موقوفًا على مشيئته، سواء كان بحيث يجب الفعل، لوجوب المشيئة، أم لا. فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقًا. وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء. وتفسيرها بالمعنى الأول مما اختص به المتكلمون. وليس شيء من تعريف أحدهما يسمى قدرة عند الآخر. وإن كان المتكلمون لا ينكرون حصول المعنى الأعم، في شأن الواجب تعالى، لوجوده في ضمن الأخص القائلين به. فلا إيراد ولا جواب.

فإذن يكون معني قضية المصنف على مذهب المتكلمين: أن الباري تعالى إذا قيس إلى أي ممكن من الممكنات، فهو بحيث له أن يوجده وله أن لا يوجده، ليس يمتنع عليه واحد منهما، ولا يجب منه كذلك، إلا لذات الواجب تعالى، ولا للازم من لوازمه، فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه، فهو في الإيجاد مختار اختياراً مطلقا مردداً على هذا.

وعلى مذهب الحكماء أن الباري تعالى، بحيث إن شاء ممكنًا صدر عنه، وإن لم يشأ لم يصدر شيء، وجب له أحد الطرفين في شيء من الممكنات، أو لم يجب. وهذا عموم في المفهوم، وإلا فالواقع الشق الأول، أي وجوب أحد الطرفين، لأنه عدم تمام الاستعداد، يجب الفيض، لوجوب المشيئة، لعموم الفيض والجود. وعند عدمه، يجب عدم الفيض، لعدم المشيئة، بعدم القبول. فالفعل، في الحقيقة، واجب الوقوع، أو اللا وقوع، وإن كان ذلك موقوفًا على مشيئته. ثم إن مقدم الشرطية الأولى ـ أي قولنا: إن شاء فعل ـ بالقياس إلى وجود العالم، دائم الوقوع. وتاليها لازم، لوقوع مقدمها، أي أزلي أبدي، لعدم توقف الفيض في زمن من

الأزمان. ومقدم الشرطية الثانية، بالقياس إلى وجود العام - أي ما يتحقق به مفهوم العالم، في الخارج - دائم اللا وقوع. أي أن مشيئة الحق للإيجاد دائمية، لا تنقطع أزلاً، وأبدًا، وإن كان قد لا يشاء فردًا خاصًا، في زمن خاص، لعدم الاستعداد مثلاً.

وبالجملة: فالحق تعالى خلاق أزلاً وأبدًا، لأنه مريد للإيجاد أزلاً وأبدًا، وإن كانت الحوادث في تعاقب.

إن قلت: أن كانت مقدم الشرطية الثانية ليس بواقع ألبتة، فتاليها كذلك، فهما كاذبان، فقد كذبت الشرطية، فلم يتم التعريف.

قلنا: قد تقرر أن صدق الشرطية اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها، بل يتوقف على صدق تاليها، على فرض صدق مقدمها. وهو ههنا كذلك. وهذا الإشكال وهم، وإلا فالمقدم صادق في بعض الممكنات، كما ذكرت.

إن قلت: إن كان الواقع وجوب أحد الطرفين، بالنسبة إلى الواجب تعالى، فهذا هو القول بنفي الاختيار، مع إنكم تقولون: بأنه مختار، وإن هذا إلا تناقض.

قلت: دوام الفعل - أي لزومه - وامتناع الترك، أو العكس، أي وجوب الترك، وامتناع الفعل، بسبب أمر مغاير للذات، وهو المشيئة، مثلاً، لا ينافي الاختيار. بل الفاعل قد يختار الفعل، ويرضى به، ومع ذلك يوجبه على نفسه بموجب ما، كعلمه بغايته اللائقة، أو المنافرة، ولا تنافي بينهما. ألا ترى أن العاقل، ما دام عاقلا، إذا قصده قاصد بإبرة ليغمز عينه بها، فإنه يغمضها، ولا يتخلف إغماضها عن مشيئته، بحيث لا يمكنه تركه، مع إن الإغماض باختياره، لما أنه بتمديد الأعصاب وقبضها عند المقتضى بالإرادة. وامتناع الترك، لعلمه بضرر الترك، لا ينافي اختياره. وكذلك السخي المار على متلهف من العطش، أو متضور من الجوع، ومعه ما يسد رمقه، فإنه لا يتمالك نفسه إلا أن يزيل ما بهذا

المسكين من الألم، ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهرًا على ذلك، بل إنما هو باختياره وإرادته وطوعه. فما ظنك بمن علم المضار والمنافع بعلم هو عين ذاته، وكان من أوصاف ذاته الجود العام؟ فاختيار فوق هذا الاختيار، بحيث لا نسبة. والتمثيل للتقريب.

وبالجملة: فأمثال هذا وجوب بالاختيار، والواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

قال قائل: الوجوب للازم الذات هو عين الوجوب للذات، وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات، وتبجح على الشارح بما لا يليق به.

وأنا أقول: أولاً: إن من له أدنى عقل يفرِّق بين الصادر عن الذات، لنفس الذات، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به، وبين ما لا يصدر عن الذات إلا بواسطة شعور الذات وعلمها به وإصدارها له عن رضى، بحيث لا تعترضها الضرورة في ذلك، أي بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار وإن كان بحب وقوعه لكون الذات لا تعتريها شائبة البخل أو ما يشبه ذلك فإن هذا الثاني بالاختيار. والأول بالاضطرار. وثانيًا: إنه لا محيص للمتكلم عنه. أي عن القول بالوجوب للازم الذات، فإن علم الواجب بالممكنات لا يجوز أن يكون اختياريًا عنده، وإلا لكان العلم بها حادثًا، وهو مستلزم لسبق الجهل، وهو محال. فإذن علمه بالممكنات، على ما هي عليه، وعلى وجه وقوعها في الخارج، لازم لذاته وإرادته إنما تتعلق على وفق علمه، ولا يتصور بينهما الخلاف، وإلا لزم انقلاب العلم جهلاً، وقدرته إنما تتعلق على وفق إرادته، وإلا لزم هذا اللازم بعينه أيضًا، فإذن إيجاده لمخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته، ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذي هو لازم لذاته، فوجب أن يصدر عنه، ومحال أن لا يلحقه. فعاد إلى قول الحكيم.

وأيضًا، عند تمام الاستعداد: إما أن يكون الواجب، تقدس، عالمًا بتمام

الاستعداد، أم لا. الثاني: محال، للزوم الجهل، وعلى الأول: إما أن يكون تركه للفيض حكمة، أم لا. الثاني محال، للزوم العبث. وعلى الأول وإما أن تعود الحكمة إلى ذات الواجب أو إلى ذات المستعد أو إلى سواهما أو لا تعود إلى شيء الأول. محال، إذ لا يتجدد للباري كمال. والرابع: كذلك، إذ لابد من الموضوع. فيبقى الثاني، والثالث. ولا بد في الثالث من أن يكون السوي من متعلقات الممكن، ضرورة عدم العلاقة بين المتباينات. فرجع في الحقيقة إلى الثاني، فلم يكن تام الاستعداد، وقد فرض تمامه. وهذا خلف. فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجوه، وذلك لما قام من البرهان على أن الواجب حكيم، ومن حكمته أن يوصل إلى كل ذي حق حقه، ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾(١). ﴿وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾(٢). وعند عدم تمام الاستعداد، إن تحقق الفيض، فقد كان تام الاستعداد. هذا خلف. وإلا لكان لحكمة تعود إلى الحادث، وهي ما به يتم استعداده، حتى يفاض عليه. فرجع ذلك إلى الوجوب، لما كان لازمًا لذاته، وهو لحكمة. فأين تذهبون؟!! فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذي ذهبوا إليه، وهو الاختيار المردد في الواقع، قول بأفواههم، تنافيه قواعدهم وعقائدهم.

والحق أن لا خلاف بينهم وبين الحكماء، في هذا المقام، إلا في المقالات اللفظية التي لا تقام في وجوه المقدمات اليقينية. وبعد ذلك كله، فحقيقة الحق لم تزل محجبة بحجب ألفاظ، وإنما يتنورها الفطن عند التدبر والتأمل. ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها إيضاحًا شافيًا في غير هذا الكتاب. ثم بما بيّنا يندفع ما في الحواشي هنا.

* * *

---

(١) آل عمران: ١٨.

(٢) الكهف: ٤٩.

١٥٠ ـ (فهو تعالى قادر على جميع الممكنات. . . إلخ).

أقول: لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف، في المدعى، أخذ يبين الدليل على ثبوته على كلام المشربين. فقال: إذا تحققت معنى القدرة، وما ابتنى عليه، فاعلم أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، أما كونه قادراً على الممكن، فلأن قدرته من لوازم ذاته، سواء كانت زائدة على ذاته، أو من اعتبارات ذاته. والمصحح للمقدورية وقبول التأثير من المؤثر، هو الإمكان، إذ معنى كون الشيء ممكنًا أنه ليس له الوجود من ذاته. وليس في ذاته ما يمنع الوجود، بل يقبل التأثر بأحدهما عن الغير. وإذا كان الواجب قادراً والممكن قابلاً، وليس من ذاته أن ينافي أحد الأثرين، فالواجب تعالى أن يفيض الوجود على الممكن. وله أن لا يفيض، عند المتكلم، أو إن شاء أفاض وإن لم يشأ لم يفض، عند الحكيم، على ما فيها.

وأما عموم قدرته للجميع، فأنه إذا ثبتت قدرته على البعض، فقد ثبتت قدرته على الكل. لاتحاد علة القبول في الممكن، ولزوم القدرة للذات الواجب. وأيضًا، لأن الإمكان مشترك بين جميع الممكنات، ولا بد للممكن أيّا كان من أن ينتهي إلى الواجب. وقد ثبت أن الواجب مختار، لأنه عالم، والمختار لا محالة قادر، فكل ممكن ينتهي لا محالة إلى القادر، وما كان مقدوراً بعلله، فهو مقدور بذاته، فقد عمت قدرته جميع الممكنات، وأيضًا العجز عن الفيض على القابل ليس إلا لمانع غير ذاتي، فيكون لذلك المانع يد على الواجب، حتى منعه، فيكون عجزاً، وهو عليه تعالى محال. أما الاستعداد وعدمه فلا يعدُّ مانعًا ولا غير مانع، بل يعد كأنه من تمام حقيقة الممكن، أو لإتمامها.

ولسنا نطلب إلا كون الباري تعالى له الفعل والترك، أو إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وإن كان لذلك لوازم تستصحب عند الإيجاد، خصوصًا والكل من تأثيره، فلا يعدُّ شيء مانعًا، بل ذلك تخصيص منه وإحكام. وهذا عام لكل ممكن. فلا تلتفت لما هوس به الحواشي هنا.

١٥١ ـ (مع أن النصوص قاطعة. . . إلخ).

أقول: استئناس منه بالنصوص لكلا الفريقين: أي المتكلمين، والحكماء، فإن لفظ الآية ـ (أي قدير) ـ متحمل للمعنيين السابقين، وإن كان كل منهما قد أبطل ما ادَّعاه الآخر في التعيين بأدلة عقلية، بها يطبق الآية على مراده خاصة. ثم إن (الشيء)، في الآية، لو يراد منه مصطلح القوم يشمل الصفات على رأي الأشاعرة، مع أنها صادرة بمحض الإيجاب عندهم، فلا تكون مقدورة، فتكون مستثناة من الآية بدليل عقلي، ولا بأس به. فعلى هذا لو أقيم برهان عقلي على أن الباري تعالى موجب في بعض الأشياء من العالم، لا يعارض بالآية، فإن الموجب خارج بالدليل العقلي، والقرينة العقلية من المخصصات، وكونها من المخصصات، في موضوع دون موضوع، مع اتحاد المنشأ، تحكم.

وبالجملة: فلا يليق بأحد المستثنيين أن يشنع بالآخر.

وأما إن أريد من الشيء، ما كان عند المخاطبين شيئًا، وهو ما كان يراه عامة العرب في ذلك الوقت، فليس الشيء شاملاً لصفات الباري تعالى ولا الكثير مما لم يكن يخطر ببالهم، وإنما يدخل تحت القدرة بالبرهان، فلا تصلح الآية مستندًا، بل ولا مؤنسًا. وإن أريد به ما يفهم عند قول القائل: أنا القادر على كل شيء، أي ما هو خارج عن ذات المتكلم، فإنه الممتن به، أو المتمدح به، أو المهدد به، أو ما يشبه ذلك. فقد دلَّ ذلك على العموم، بدون استثناء شيء. فإن الصفات لم تكن داخلة فيه، حتى تحتاج لاستثنائها منه، ولمن أخذ بهذا، مع نفي تجويز التخصيص بالقرينة العقلية، أن يشنع بمن استثنى شيئًا، ولكنه ليس. وبهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الكلنبوي هباء منثورًا.

١٥٢ ـ (قيل: الأولى. . . إلخ).

أقول: قال السعد التفتازاني ـ في [شرح المقاصد] ـ بعد أن ضعَّف الأدلة على

شمول قدرته تعالى: (فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته، من مثل هذه الآية) وكذا قال في شمول العلم: (أما سمعنا: فلمثل قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(١). ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾(٢) إلى غير ذلك من الآيات. . .) فقد حكم بصحة الاستدلال بالسمعيات في أمثال هذه المسائل التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها، وأولويته.

قال: (قلت: كون شمول القدرة. . . إلخ).

أقول: هذا رد على «التفتازاني» في قوله السابق. وهو أن شمول القدرة، ليس مما يتوقف عليه الإرسال، فالأولى أن يتمسك فيه بالسمع.

وحاصل الرد: إنك ماذا أردت بقولك: (إن الإرسال لا يتوقف على الشمول المذكور)؟. فإن أردت به أن صدور الإرسال من الله في نفسه -أي بالنظر إلى الواقع- لا يتوقف عليه، فمسلم إذ لو فرض قدرة الباري على الإرسال فقط، لكفى في صدور الإرسال منه، سواء كان الرسول مقدوراً له، أم لا، والمرسل إليهم مقدورين له، أم لا، والمعجزة مقدورة له، أم لا. وبالجملة: سواء قدر على شيء سوى الإرسال وبعض لوازمه، أم لا. ومثل هذا يقال في شمول الإرادة، والعلم، ولكن هذا لا يفيد في صحة الاكتفاء بالسمعيات في العلم بشمول القدرة، والإرادة، والعلم، فإنه ليس كل ما لا يتوقف عليه الشيء في الخارج، لا يتوقف عليه في العلم. فإن الواجب لايتوقف على الممكنات، في الخارج، ويتوقف العلم بثبوته على العلم بثبوتها، فإنها طريق الاستدلال عليه. وإن أردت أن العلم بثبوت الإرسال لا يتوقف على العلم بشمول القدرة والإرادة والعلم. فممنوع. وبيان الوجه فيه: إن طريق إثبات الإرسال منحصر في قياس ينتقل إليه ذهن من شاهد المعجزة. صورته: أن المعجزة فعل الله خارق للعادة، وقد صدر عن الباري تعالى

---

(١) الحجرات: ١٦.

(٢) الأنعام: ٧٣.

حال دعوى هذا الشخص للنبوة واستدعائه للتصديق. وكلما خالف المختار عادته ـ حين استدعاء النبي التصديق ـ بأمر يخالف عادة ذلك المختار، دلّ ذلك على تصديق النبي قطعًا عاديًا. والمقدم واقع، لما تقدم من أن المعجزة فعل الله مخالف للعادة، حين استدعاء النبي التصديق. فالتالي واقع، وهو أن هذا الأمر دال على صدق هذا النبي.

وهذا الطريق موقوف على أنها فعل الله. ولا يمكن إثباته إلا بإثبات شمول فعله، وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته، بل وإرادته وعلمه، إذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين، لم يكن لنا دليل على أن خصوص هذا الفعل الخارق من أفعاله تعالى، وإن زعمه المعتزلة قائلين: إن للناظرين عند صدور المعجزة قرائن وأحوالاً ترشده إلى أن الفعل فعل الله. فإن هذا زعم بغير برهان وأما احتمال أن هذا فعل الله في الواقع، فلا يجدي، فإن المقام مقام إثبات، لا مقام تجويز.

وحاصل الكلام: أنه لا طريق عندنا لإثبات الرسالة إلا المعجزة، والمعجزة حادثة من حوادث العالم، فلو لم نعلم بأن كل حادث فإنما صدوره من الواجب، لم يكن لنا علم بأن حادثًا خاصًا، هو المعجزة، صادر من الواجب تعالى. فإنا لما جوزنا أن يصدر عن غيره صوادر، فلنجوز أن هذا الصادر الخاص ـ أي المعجزة ـ صادر عن غيره ـ فلابد لنا على أن من وقعت على يديه مرسل من عنده، إذ لا نسبة بين الدال والمدلول حينئذ. فالعلم بالإرسال موقوف على العلم بعموم فعله. فلو لم يحصل هذا العلم إلا من طريق الإرسال، لدار.

إن قلت: قد يدلنا عظم الصادر، وكونه ليس مما يصدر عن الخلق في العادة، على أنه صادر من الواجب تعالى، بدون توقف على علم بعموم الفعل، كما يقول المعتزلة.

قلت: تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات، سوى الله تعالى، ونعلم حدًّا ما تقف عنده قواها، في التأثير، حتى نعلم أن مثل هذا الأثر،

ليس مما يصدر عن شيء منها، وذلك غير ممكن بالضرورة. ولم لا يجوز أن يكون في طاقة بشر - فضلاً عن مَلَك - أن يجعل: السماء كالعهن، والجبال كالمهل، بقوة نفسه الناطقة؟. لا سبيل إلى قطع هذا الإمكان إلا بالاستدلال على أن الممكن لا يصدر عنه شيء أصلاً، حتى ينسب الكل إليه تعالى.

فلم يتم ما قاله «السعد» على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين في أمثال هذه الموارد، على التحقيق. فإن للخطاب دواعي، ومقتضيات وقرائن أحوال، تخصه ببعض الموضوعات. وكم من عام في النصوص قد أريد به الخصوص؟! وخاص منها أريد به العموم؟! غاية ما تفيده الظن الغالب. فلا تكترث بما زخرفوه هنا.

ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكلنبوي، وعبد الحكيم على الشارح. ثم إن الكلنبوي قال: لقائل أن يقول لا يتوقف التصديق بالإرسال على شمول القدرة والعلم، أو غير ذلك. فإن دلالة المعجزات على الإرسال دلالة عادية، لا عقلية، إذ ليست أدلة عقلية مرتبطة نفسها بمدلولاتها، بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها. فإن من خوارق العادات - كانفطار السماوات وانتثار الكواكب - ما يحصل عند انقضاء الدنيا، وليس دالاً في ذلك الوقت على الإرسال. ولكن مع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها، عند دعوي النبوة، العلم القطعي بصدق النبي، بناء على أن إيجاد الواجب ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ عندهم. ثم أورد إيرادات، محصلها واحد، وهو أنه: لو توقف التصديق بالإرسال، على شيء من الإلهيات، سوى المعجزات، لاشتغل النبيون بإثباته أولاً، قبل ادِّعاء النبوة، وذلك قطعي البطلان. والحاصل أنه يريد أن المعجزة كافية في التصديق، وإن لم يقف المخاطب على شيء من الإلهيات، حتى ثبوت الواجب.

ونحن نقول: قوله: (إن دلالة المعجزات عادية. . . إلخ). مسلم فإن العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارج لغير هذا الأمر، أي التصديق، تجويزًا إمكانيًا صرفًا. ولكنه لا ينقص في الجزم بأنه لهذا الأمر، عن درجة الجزم بالمتواتر، لمن

تواتر عنده، إذ مثل هذا التجويز واقع فيه، وإن اتفق الكل على أن التواتر مما يفيد اليقين، وأما تعليله بقوله: (فإن من خوارق العادات. . . إلخ). فهو بارد، إذ كم من شيء لا يكون بانفراده دليلاً، وباقترانه بشيء آخر يكون دليلاً. ولا حاجة إلى إيضاحه، فإن كل ذي إلمام بالعلوم لايفوته مثل هذا. وقوله: (بناء على أن إيجاد الواجب، ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ عندهم). يقتضي أن ذلك في الأدلة العقلية، ليس كذلك، مع أن الجمهور القَائلين بهذه المقالة، قائلون بأن ارتباط النتائج بالأقيسة من الارتباطات العادية، بناء على أن إيجاد الواجب، ليس مشروطًا بإعداد مُعدٍّ. ولم يفرقوا بين دلالة المعجزات، ودلالة البراهين، والمقدمات)(١).

وليس لهم شيء لا يجوز تقديره، دالاً على غير مادل عليه، فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة، والارتباط بينها وبين مدلولاتها كالارتباط بين الضلالات، بأوهام يزينونها لهم، وأمور عادية، يوقعونها في قلوبهم غيرها. كالتواتر مثلاً، وبين مدلوله. والتكلم فيها كالتكلم فيه، من غير فارق. فإيراد مثل هذا، في هذه المواضع، غير لائق.

---

(١) (فإن زعم أن المعجزة بنفسها، ليست برهانًا. قلنا: نعم، لكن بها يتقوَّم البرهان، كما في العالم، فإنه ليس هو البرهان، لكن به يتقوّم البرهان، فإنا نستدل من العالم على صانعه بالبرهان. فكذا المعجزة يستدل منها على صدق ما ظهرت على يديه، كالاستدلال من العالم على الصانع بدون فارق. وكما يطلقون الدليل على المركب من المقدمات، يطلقونه على ما يستدل به، كالأثر على المؤثر، أو العكس. بل إن الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق، لصدق مبدئها، بيِّن بالفطرة والعادة، فإنه عند مشاهدتها ينتقل ذهنه إلى أن هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله إلا الرجل العظيم، الذي قد انطوى على ما لم ينطو عليه غيره، حتى أظهر ما لم يكن يظهره غيره. فهو صادق في دعوى أنه منطو على نبوة، أو روحانية، أو ما يشبه ذلك، على حسب الادعاء. إلا أن المقدمات تختلف بالصحة والبطلان والبداهة والنظر. فرب مقدمة يظنها ـ بحسب الملاءمة الظاهرية ـ منتجة، وليست بمنتجة. وشياطين ورب هيئة كذلك. وكم من قضايا تحققها العادات وهي مزيفة لدى البصائر. وقضايا تزيفها العادات وهي محققة في الواقع. فمن ثم بينوا طريقًا خاصًا للاستدلال بالمعجزة، لعلمهم أن ما عداه مخدوش، وغير صحيح، كما في سائر الدعاوي والبراهين، فافهم). **عبده**.

ثم نقولك إن بني نوع الإنسان، الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم، ينقسمون إلى قسمين:

أولهما: أرباب الأفكار العقلية، وأولوا الاستبصار والمعارف.

والثاني: أصحاب الأفكار العملية فقط، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول إلى الأمور العقلية. بل ليس لهم من العمل الفكري إلا بمقدار ما يكفي لتعيشهم بأدنى تعيش. فهذا القسم الثاني، أي من لا استبصار لهم، إذا رأى أحدهم أمرًا خارقًا لعادته التي ألفها واعتادها في بلده، أو فيما يسمع من جيرانه، خصوصًا إن كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل إنما يصدر عن أرباب الأرواح المتصرفة، أو ما يشبه ذلك. وكان هذا الأمر مقترنًا بدعوى من المظهر لهذا الخارق، أيٌّ دعوى كانت، فإن الله تعالى يخلق بحكم العادة، عقب هذه الرؤية فيه، علمًا قطعيًا بأن هذا صادق في دعواه، بدون التفات إلى الارتباط بين المدعى والدليل. ولا نظر إلى كون هذا المدعى مضلاً أو هاديًا. وكون هذا الخارق أمرًا حقيقيًا، أو شعبذيًا خياليًا. وعلى كونه أمرًا حقيقيًا، هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله، أولاً، إلى غير ذلك. لجهله بطرق الاستدلال. فهو كأعمى بلا قائد، يمشي حيث سلكت به قدمه، من غير شعور بأن هذا الطريق ينجر به إلى مهواة تهلكه، أو إلى مقصد كان يطلبه. وهو ظان بأنه إلى المقصد، بل قاطع به، لا يختلج في صدره احتمال خلاف ذلك. وهذا حق يشهد به العيان، والتواتر، فإننا نراهم ينكبون على أرباب الجهالات، خوارق عادات، وهم مع ذلك يصدقونهم في مدعياتهم الكاذبة. ومثل هذا التصديق والجزم لا يعد إيمانًا يُعْبأ به عند الله تعالى، ويكون مدار سعادة الدارين، فإنه ينقلب بتقلب أرباب الادعاء، ولا تفرقة فيه بين المرشد، والمضل، ولا بين السحر، والمعجزة. فيتنزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم.

والقسم الأول: أي أرباب الأفكار العقلية، إذا رأى أحدهم أمرًا خارقًا قد

اقترن بدعوى مدع، فإنه لابد أن ينظر إلى الدعوى⁽¹⁾. أولاً، يطلب تصور أطرافها، على وجه الوجود في الخارج، حتى يتمكن من الحكم بالنفي أو الإثبات. ثم يرجع بالنظر ثانيًا، في دليل تلك الدعوى، هل ينتجها؟ أو لا ينتج؟. فإن وقف على كل ذلك، حكم، وإلا فلا، بناء على ما هو دأبه، من أنه لا يأخذ بشيء إلا بعد سبره، وتنقير على قدر إمكانه. فإذا ادَّعى لديه مدع: أني أنا رسول الله، فلابد أن يتصور موضوع القضية، ومحمولها، على وجه يصح ثبوته. فهو في تصور موضوعها يكتفي بالمشاهدة، فإذا انتقل إلى المحمول، نظر إلى معنى الرسول في ذاته، ثم إلى معنى لفظ الجلالة، ما هو؟ وهل له وجود أولا؟ وأي دليل يدلنا على ثبوته؟ وهل بعد ثبوته يتصور منه الإرسال بالمعنى الذي تصوره؟ أو لا يتصور؟ فلو أيقن بأن المضاف إليه، غير متحقق رأسًا، أو متحقق، ولكن لا يتحقق منه الإرسال بوجه من الوجوه. أيقن بكذب المدعي، بلا ريب في ذلك، ولو خرق العادة وشق السماء.

ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية، وأن هذا أمر يمكن ثبوته في ذاته، ينتقل إلى النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وهي نسبة الرسالة إلى هذا المدعي الخاص، ويطلب الدليل. فإذا أظهر المدعي خارقًا من الخوارق، نظر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد، ويقيسه إلى قوانين الطبيعة. فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التي يتمكن منها المرشد والضال، علم بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئي من أسرار الطبيعة، وإنه ليس بواجب الاتباع، وإن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة، وأنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات، فينظر إن هذا الرجل: هل هو خيِّر في ذاته؟

---

(١) (رأى أن ذلك النظر والتنقير أمر يخلفه الله بحكم العادة في الناظر عند رؤيته للخارق، بحيث لا يمكن عادة أن يصدق إلا بعد نظره، وترتيب مقدماته، والانتقال منها إلى النتيجة، على أي وجه كان.

وإن كان قد يختلف في ذلك الترتيب، والانتقال، بالسرعة والبطء. ألا وإن عقول العقلاء شاهدة بأن تصديق هذا الناظر بدون نظر من خوارق العادات، كما تراه بنفسك في العالم. (إن في ذلك لذكرى لأولى الألباب). فافهم. **عبده**.

أو شرير؟ فإن كان شريراً في ذاته، يدعو إلى ما لا ينتج، ولا غرض له إلا الرياسة، وتقلب أحوال الأمم في الشرور، وسفك الدماء، فهو الساحر الخبيث، وإن كان خيِّراً، يدعو إلى ما يعود على بني نوعه بالصلاح، والنجاح، فهو الصادق النبي. فإن اختلت مقدمة من هذه المقدمات، فلا سبيل له إلى التصديق بوجه من الوجوه. فاضرب حدّاً لما أنت فيه. حتى إن ورد عليه ما لم تكن تعهد، جزمت أن ليس منه، ولكن دون هذا تعطل الرقاب، فإنه موقوف على الإحاطة بخواص الأصول، وما تنتجه من الفروع، وعلم المصادر، وما يكون عنها من الصوادر. وذلك لا يكون إلا بما لم يكن.

هذا إذا عين ترتيب الأسباب والمسببات، وإلا نزع إلى إثبات أن الحق تعالى مختار في أفعاله، وحكيم في صنعه، لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده، فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته نبوَّة هذا الرسول.

والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله. والطريق الثاني أقرب وأسهل. فمن ثم قرروه في عموم الكتب، بخلاف الأول. وكيف يكون مجرد الخارق موجبًا للقطع عند الاقتران بالدعوى؟ وقد بلغك خبر ابن المقنع وأمثاله، ممن رقمت أحوالهم في صحائف الرجال، كابن خلكان(١) وغيره. ففي [الداوستان](٢)، أن ابن مقنع هذا، قد ادَّعى النبوة، وأقام على ذلك معجزة باهرة،

---

(١) ففي ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من موضعه. ثم يغيب وقد ذكر هذا القمر أبو العلاء المعرّي في قوله:

أفق، إنما البدر المقنع رأسه ضلال وغى مثل بدر المقنع

وإليه أشار أبو القاسم، هبة الله بن سناء الملك، الشاعر، في قوله:

إليك فما بدر المقنع طالعًا بأسحر من ألحاظ بدر المعمم

واسم هذا الرجل «عطاء» وقيل «حكيم». **عبده**.

(٢) في [ذيل كشف الظنون] هناك كتابان لعل واحداً منهما هو المشار إليه هنا.. أولهما [داستان تركتازان هند] لمؤلفه ميرزا نصر الله، الأصبهاني ثم الهندي، الملقب بدولت يارجنك.. وهو في التاريخ. والثاني كتاب [داستان غم] وهو من كتب التاريخ باللغة الفارسية، لمؤلفه بدر الدولة المفتي الهندي، المتوفي سنة ١٢٨٠هـ. ولعل الفرق في رسم كلمة الاسم ناتج عن خطأ المحرّر.

وهي أنه صنع قمرًا، يرتفع عن الأرض نحو فرسخ، ويضيء إلى أربعة فراسخ، ويستمر كذلك إلى الصباح، ثم عند الصباح يغيب، ثم يطلع في الليل، وهكذا، وهذا الرجل كان بعد الإسلام.

فإن كان الشيخ الكلنبوي يذعن للخوارق المقترنة بالدعوى، فلِمَ لم يؤمن بهذا الرجل؟ ولكن العذر له، فإنه كان من القسم الثاني يعتقد بغير روية ولا نظر(١).

ثم إن ما ادّعاه أن الأنبياء لم يشتغلوا بإقامة البراهين على الألوهية، فاعلم أن الأنبياء لم يبعثوا إلى الجهلة خاصة، كما سمعت، بل إلى البله والعلماء، فهم يبدءون بدعوى النبوة، حتى تفزع إليهم نفوس العلماء، والصديقين، وأرباب البصائر، ثم يبرهنون على الإلهيات، حتى ينقاد إليهم الجهال على بصيرة من العلم، وليت شعري!! إذا كان مجرد الخارق كافيًا، فلِمَ كان النبي يحثُّ على الفكر والنظر؟ وجاء القرآن محشوًا بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الحق تعالى، ووحدانيته وقدرته، وإرادته، وعلمه، إلى غير ذلك من الصفات المقدسة؟ وكذلك جميع الأنبياء، كانوا على هذا النمط. فلعل هذا الرجل لم يبلغه القرآن، أو كان تركي اللسان، لا يفهم معناه!.

وليكن هذا كافيًا لك في التنبية على الحق، والإشارة إليه.

ثم في النبوات كلام نوراني يتعالى عن فنون الجدل، فاطلبه من الصدور، لا من السطور.

* * *

---

(١) (وكما أنه قد جرت عادة الحق، بأن يخلق علمًا يقينيًا في نفوس الجهّال، عند مشاهدة الخوارق. بدون نظر. فقد جرت عادته بأن يخلق النظر والفكر والبحث والتنقير في نفوس العلماء عند مشاهدة الخوارق أيضًا. فلو كان مجرد الخارق، بالشرائط التي قد اعتبروها، موجبًا للعلم بطريق العادة، بعد النظر والفكر فيه. لما تردد أحد في خوارق العادات، ولا قائل به، وكم من مشاهد أثرًا عظيمًا لم يصدق به. حتى وقف على حقيقة أمره. فافهم). **عبده**.

إرادة الله

١٥٣ـ (مريداً لجميع الكائنات . . . إلخ) .

أقول : ومما ثبت بمقدمة : (إن الله متصف بجميع صفات الكمال) . كونه تعالى مريداً لجميع الكائنات . ولكون مريداً وصف انتزاعي ، يعتبر بعد الإرادة ، كما هو ظاهر . فله تعالى صفة الإرادة . وهي صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ، أي توجب للفاعل المتصف بها أن يرجح بالإصدار أثراً من الآثار ، مع تمكنه من أن يفعل كلا منهما ، وهي تغاير القدرة والعلم ، فإن العلم : ما يوجب انكشاف الأشياء عند العالم ، والقدرة : ما يوجب له صحة أن يفعل ، وأن لا يفعل . وليس شيء منهما بمأخوذ فيه إيجاب التخصيص المذكور .

قالوا ـ في الاستدلال على تلك المغايرة ـ : إن نسبة الضدين ، كقيام زيد وجلوسه ، إلى قدرته تعالى سواء ، فإن القدرة صفة بها يتمكن من أن يفعل ، وأن يترك . وكل من الأمرين الممكنين له أن يفعله ، وله أن لا يفعله ، لذاته ، إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين يمكن أن يقع بها الضد الآخر ، لاتحاد علّة المقدورية في كل منهما . فكل من هذين الأمرين المعلومين له تعالى بالعلم التصوري الشامل لكل ذي مفهوم . نسبتهما الى الأوقات على السواء . إذ كما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم واقعة في هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة في الوقت الآخر . وكذا مفهوم الضد الآخر ـ كما قال ـ كما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه ، يمكن أن يقع في وقت قبله ، أو بعده . ومن الضرورة أن الشيء ما لم يتعين عند الفاعل أحد طرفيه المستويين لا يمكن أن يصدر عنه . فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين

ترجح لأحد الضدين أن يكون متعلق القدرة، دون الآخر، وأن يكون في هذا الوقت دون آخر من سائر الأوقات. وذلك المخصص هو المسمى بـ(الإرادة). إذ لا يصح أن يكون ذلك المخصص منفصلاً. لأنه لو كان، لكان ممكنًا يدخل تحت الحكم. فيدور، أو يتسلسل. ولا أن يكون الحياة، والسمع، والبصر. لأن الحياة نسبتها إلى الأشياء من أعَمِّ النسب، كنسبة الذات، فلا تكون مخصصة. والسمع، والبصر من مقولة العلم، وقد علمت ما فيه. على أنهما إنما يتعلقان بعد وجود المسموع والمُبْصَر، كما قالوا. ولا أن يكون الكلام، فإن التدويني منه يعود بالحقيقة إلى الإخبار بالواقع، وطلب إجراء الأحكام، والتكويني منه ما عنه يبرز الصادر إلى عالم الوجود، بلا وسط. وهو إنما يكون بعد الإرادة، فهو بالحقيقة تعلق القدرة. فتعين أن يكون وصفًا سوى هذه الصفات الست، وهو الإرادة. ولا يقال: إن العلم التصديقي، بأن زيدًا يكون في زمن كذا، على هيأة كذا مثلاً، هو المخصص، فإنه تابع للوقوع، فلا يكون سبب الوقوع، فهو بالرتبة بعد تعلق الإرادة.

هذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لا يرد عليه ما أورده أرباب الحواشي هنا. ونحن نقول: قد وقع الاتفاق بيننا وبين محققي الفلاسفة على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات، أزلاً وأبدًا، بحيث لا يغرب عنه مثقال ذرة أو ما يحذوها من الصفات واللوازم، وعلى أن علم الباري تعالى فعلى، إنما يوجد ما يوجد من الكائنات على وفقه، وليس بانفعالي يعرض لذاته من نسبته إلى حقائق الأشياء أنفسها، فإنه لا حقيقة لشيء من الأشياء تحقق بنوع ما إلا يفيض ذاته، فذاته هي المبدأ للحقائق، على أى وجه تحققت، وليست تتحقق المبدئية إلا بعد تحقق العلم، فإن المختار يستحيل أن يصدر عنه شيء ما لم يكن قد تصوره، حتى أراده، حتى ترجح للصدور عنه، فعلمه تعالى بكل جزء من الجزئيات أزلي، قبل الإيجاد، وبعده.

ولا يكون العالم عالـمًا بالجزء حقيقة إلا لو كان عالـمًا به بجميع أوصافه وما يلزم له، حتى لو وجد في الخارج لكان نوعًا منحصرًا في فرد، وهذا إنما يكون بعد العلم بالزمان الخاص، والجود الخاص، وجميع الخواص.

ومن البين أن الإرادة إنما تكون بعد العلم، لما أن المجهول من وجه ما، لا تتعلق الإرادة به عن ذلك الوجه، وكيف ينبعث الفاعل لفعل ما لم يكن قد تصوره؟ وهذا قد حكمت به البداهة. فإذن إرادة كل جزء إنما تكون بعد تخصصه من جميع جهاته، سوى الوجود الخارجي، أي ما ينتزع عنه الوقوع. وما قبله التخصص لايكون به التخصص. فالعلم هو المخصص، سواء قلت: إنه علم تصوري، أو علم تصديقي، إذ العلم التصوري في هذا الموضوع يستلزم التصديقي، كما هو ظاهر، فإن من علم الشيء جزئيًا فقد علم أنه يكون في زمن كذا، في مكان كذا، بوصف كذا، وهذا العلم ـ على هذا الوجه ـ إن لم نقل بلزومه لذات الواجب، كان الجهل ببعض الممكنات جائزًا عليه تعالى، لذاته، بل واقعًا. وهو محال، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

إن قلت إنَّا لا نريد من الجزء إلا ما هو ذات خاصة في نفسها، بقطع النظر عن كونها في زمان معين، فإني أعلم زيدًا بشخصيته وهو عندي متعين، وإن وقع في أي زمان، وعلى أي شأن وكذلك أتصور لنفسي عملاً خاصًا، ثم أتردد في أي الأزمان أبرزه، فالخصوصية الذاتية لا يلزم فيها خصوصية الزمان.

قلت: كأنك بهذا تزعم أن الحق تعالى علم الأشياء صورًا مجردة بدون ترتيب السابق منها واللاحق، ثم أخذ بإرادته يرتبها ويوزِّع كلاً على زمن. فلا أطيل معك في إبطال هذا، فإنك لا تشك في بطلانه. ولكن أليس من الأعراض الموجودة ـ كالحركات مثلاً ـ ما يتحد موضوعه وفاعله، ثم يقع الاختلاف بين جزئياته، بالأزمان، كحركتين لعضو واحد، من فاعل واحد، تخللهما سكون؟. فإن مناط التغاير بينهما ليس إلا كون كل منهما حدث في زمان سوى ما حدث فيه الآخر، فكان الزمان معتبرًا في تمام الامتياز الذي هو مناط الجزئية، وأيضًا فإن صورة خاصة، على أوصاف خاصة، لو كان لها أن توجد في زمانين يتخللهما زمن لم تكن فيه، لكانت في كل منهما بوجود خاص، وهو عين التشخص أو مساوق له،

فيكون الشخص الواحد الجزئي يتشخص بتشخصين، فيكون كليًا، لا جزئيًّا، هذا خلف. فالزمان من المشخصات لا محالة، فهو معتبر في جزئية الجزء، فيكون تخصصه من متعلقات العلم التصوري، لا الإرادة، وأما ما تمثلت به من تصورك لجزء وترددك متى تفعل، فذلك لا يجديك، فإنك قد تصورت صنفًا تحيرت في إحداث جزئياته. وما كان من أمر زيد، فتشخصه بوجوده الخاص، المستمر من مبدأ كذا من الزمان إلى منتهى كذا، فهو في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان متشخص بتشخصه، فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود البتة، وأيضًا قولكم إن العلم تابع للوقوع، لا أعلم منه إلا أنكم أردتم الوقوع الخارجيّ، وهو بهت. فهلا قلتم بأن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنزيهي. فكأن العالم يعلم الشيء بخصوصيته في زمانه، ثم عند مجيء زمانه المعين له تنبعث منه الإرادة فتبرزه القدرة. فتكون الإرادة قديمة، وتعلقاتها حادثة. كالقدرة، ولا ضير فيه.

وبهذا البيان تبين أن ما أطال به الكلنبوي هنا، خرج مخرج الهذيان.

وههنا سر لو اطّلعت عليه لقمت على الساق وهمت هيام المشتاق، ولكن لعدم الاستعداد، ما أمددت المداد بالإمداد!.

* * *

١٥٤ ـ (وهي قديمة. . . إلخ).

أقول: زعم قوم ـ: «كالجبائية» و «عبد الجبار»(١) ـ إن إرادة الله تعالى صفة حادثة، قائمة بذاتها، لا في محل. وبمثل هذه المقالة قال «أبو الهذيل العلاف» من رؤساء المعتزلة، وهو أول من تكلم بهذا الكلام. وذهبت الكرامية إلى أن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته. فأراد الشارح أن يزيح هذا الوهم بقوله: (إذ لو كانت

---

(١) [٤١٥هـ] أبرز أئمة المعتزلة المتأخرين. . . وصاحب موسوعة [المغني في أبواب التوحيد والعدل].

حادثة، وهي قائمة بذاته، كما زعم الكرامية، لكان تعالى محلاّ للحوادث). وهو محال، كما يأتي للمصنف. وأيضًا لو كانت حادثة، سواء كانت في محل، أو لا محل لها، لكانت بتأثير الفاعل المختار، أو الموجب الحادث، المختار إلى فاعل آخر، أو موجب، إذ الحادث لا يمكن استناده إلى الموجب القديم، فإن كانت مستندة إلى موجب احتاج الموجب إلى موجب، وهكذا، إلى غير النهاية، أو ينتهي إلى فاعل مختار، فيشترك مع الشق الثاني. أي ما إذا كانت مستندة إلى مختار، والمختار إنما يفعل بالإرادة، فتحتاج الإرادة إلى إرادة أخرى. وهكذا حتى يلزم الدور أو التسلسل، على أي تقدير، وكل منهما محال. فإذن هي قديمة. وهي قائمة بذاته تعالى، لاستحالة قيام الصفات بأنفسها. وأما تعلقها فهو قديم أو حادث على خلاف بين أصحابنا الأشاعرة. والكلام الآن في أن الصفات: صفات حقيقية زائدة على الذات، فلا يتوهم أن الإرادة ربما كانت أمرًا اعتباريًا، فلا يتصف بالقدم والحدوث، لأنهما وصفان للموجودات الخارجية.

* * *

١٥٥ ـ (وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات إلخ...).

أقول: تقرير لحكم من أحكام الإرادة، بالنسبة إلى متعلقاتها، وهو ما ادَّعاه المصنف في قوله: (مريد لجميع الكائنات).

وبيانه: إن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات في العالم ـ بالمعنى الذي تقدم ـ أي إنها مخصصة للممكن بوقته المعين، وصفته المعينة، ومرجحة لأن يكون متعلق القدرة دون غيره.

وبرهانه: إنه قد ثبت ـ فيما تقدم ـ إن قدرة الله تعالى، شاملة لجميع الممكنات، ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة إلا لو كان معينًا من كل وجه، فإن جميع الوجوه إليه مستوية، فلا يترجح تعلُّق القدرة به ـ على وجه دون آخر ـ إلا بمرجح.

وذلك المرجح في الفاعل المختار لا يكون إلا الإرادة، كما سبق. فوجب ـ إذن ـ أن تكون إرادته متعلقة بكل كائن حتى تكون قدرته متعلقة بكل كائن أيضًا، فهو مريد لجميع الكائنات، أي أنه المخصص لها بأوقاتها وأحوالها. وذلك ـ كما ترى ـ سواء قلنا: بأنه الفاعل في الكل، كما برهنا عليه سابقًا، أو: إنه الفاعل في البعض، والبعض بفعل غيره، كما يقول المعتزلة، فإن كون الشيء مقدورًا لشيء ـ بمعنى أنه يصح له أن يفعله ـ لا ينافي أن يكون مقدرًا لشيء آخر كذلك. اللهم إلا إذا قام البرهان على أنه لا خالق سواه ـ كما بيّنا ـ فاندفع ما قالوه هنا.

* * *

١٥٦ ـ (ومن جملة الممكنات: الشر والمعصية والكفر، فيكون تعالى مريدًا لها، خلافًا للمعتزلة... إلخ).

أقول: لما تبين شمول إرادته للممكنات، أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم دخول تحت حكم الإرادة، وهو الشرور والمعاصي.

وقد خالف فيه المعتزلة، محتجين:

أولاً: بأن الشرور والمعاصي غير مأمور بها ـ أي مأمور بتركها، من باب إطلاق الأعم وإرادة الأخص، أو إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، والقرينة ظاهرة والمأمور بتركه مراد تركه ـ فلا تكون مرادة، لأن إرادة الترك تنافي إرادة الفعل، كما هو ظاهر، ولما كان المأمور بتركه مرادًا تركه، فلا يكون هو مراد، لأن الإرادة مدلول الأمر ـ والمدلول لا يتخلف عن الدال ـ ولازمه له فلا تتخلف عنه.

وثانيًا: بأنها لو كانت مرادة لوجب علينا الرضا بها، لكن التالي باطل. أما الملازمة فلأن من سخط ما تريد كونه، فقد سخطك، ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه، فيجب علينا أن نرضى ما يريده سيدنا، حيث لا يجوز أن نسخطه، ونكون

على خلاف ما يجب أن يكون. وأما بطلان التالي: فلأن الرضا بالكفر كفر، وبالمعصية معصية، والكفر ليس بواجب، وكذا المعصية.

وثالثًا: بأنها لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعًا بكفره ومعصيته، أي يكون مرضيًّا عنه بذلك، لأن إطاعة المريد - أي إرضاءه - يكون بتحصيل مراده. فأطلق الإطاعة وأراد لازمها، أي الإرضاء. وذلك لما هو معلوم من أن من حصَّل ما كنت أود أن يحصِّل فقد أرضاني بتحصيله. والتالي - أي كون الكافر مرضيًّا لله بكفره - باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

ورابعًا: بالنص، أي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (١). ولا نعلم من مفهوم الرضا إلا ما هو مفهوم الإرادة، أو من ما صدقه إلا ما هو صدقها. وعلى أي الحالين يثبت المطلوب.

* * *

١٥٧ - (والواجب عن الأول. . . إلخ).

أقول: حاصل هذا الجواب، أن قولكم: إن الإرادة: مدلول الأمر ولازمه، ممنوع، فإنه قد يوجد الأمر ولا توجد الإرادة، كما في صورة العبد الذي أمره سيده بشيء لا يريد منه الإتيان به، إما امتحانًا لطاعته، أو إظهارًا لعذره في ضربه. فإنه يأمره بالشيء، ولا يريد أن يحصل ذلك الشيء منه، خصوصًا في صورة الاعتذار، فإنه كاره لأن يأتي العبد بالمأمور به. فقد انفك الأمر عن الإرادة، فيجور أن يكون آمرًا بترك المعصية، غير مريد لذلك الترك، بل مريدًا لنفس الفعل:

نعم هي مدلوله ظاهرًا، وفيه ما فيه، فإن الأمر إنما يُقال على مثل هذا بضرب من التسمح والتجوز، وليس طلبًا حقيقيًّا، لأن ألفاظ الطلب إنما وضعت لنفس الطلب - أي طلب النفس - لا لمجرد صورة اللفظ الذهنية. فلو أريد بالأوامر والنواهي ما

---

(١) الزمر: ٧.

يكون من هذه المقولة، يلزم أن تكون جميع الخطابات الإلهية ـ العامة في الطلب والنهي ـ مستعملة في حقيقتها ومجازها، أو في معنييها المشتركة بينهما، أو في المعنى المجازي الصرف.

ولا يخفى ما على هذا اللازم من التشويش، فلا تلتفت لما هوس به بعضهم في هذا المقام إظهارًا لكلمة النفاق.

* * *

١٥٨ ـ (ومحصله. . . إلخ).

أقول: محصل الجواب عن الاعتراض الثاني، إنه إنما يجب الرضا من الفاعل بنفس فعله الذي هو وصفه له، من جهة. أما نفس المفعول لذاته ـ بقطع النظر عن كونه مفعولاً لفاعل كذا ـ فلا يجب الرضا به، فإن سخطه لا يقتضي سخط الفاعل، لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية. والإنكار الواجب علينا إنما هو لنفس الفعل، من حيث محله وقابله، لا من حيث مصدره، وفاعله. فإنه من الحيثية الأخيرة ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة. بل ذلك واجب الوقوع. بل لو قطعنا النظر عن هذا، فلنا أن نقول: قولكم: (من سخط وجود شيء، فقد سخط فاعله). مبني على أن من الأفعال ما هو حسن أو قبيح لذاته، أو لصفة فيه. وليس كذلك، بل لا حسن ولا قبح لفعل ما إلا من حيث ما أمر الشارع أو نهى. وللشارع أن يحسن، ويوجب الرضا بإيجادها، ويقبح الرضا بالاتصاف بها.

ولا يخفي ما في هذا الكلام من القصور.

١٥٩ ـ (وعن الثالث. . . إلخ).

أقول: يجاب عن الثالث بمنع الملازمة. قولكم: (لأن الطاعة: تحصيل مراد المطاع). غير صحيح، فإن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، لا ما أراده، وأنت خبير

بأنه لا يلاقي الاعتراض، على ما صورنا، فإنَّا قد أعلمناك، إنه ما أراد بالطاعة إلا الرضا. ولا كلام في أن محصل المراد مرضي للمريد بتحصيله. فالملازمة صحيحة، واللازم باطل.

ثم أقول: كل ما أورده المعتزلة في هذا الباب، لنفي عموم الإرادة، وعدم تعلقها بالكفر والمعاصي، لم يصادف محلاً، فإن هذه الملازمات واللوازم إنما تأتي لو أردنا من الإرادة ما جرى به العرف ووجوده الواجدون من أنفسهم، وهو ما يكاد يكون عين الرضى والمحبة، أو يلازمه، ونحن لم نرد مثل هذا المعنى، بل ما أردنا من الإرادة: ما هو الموجب لتخصص الحادث بالوقت، والحال، وترجحه بالإيجاد. ولا يرد على عمومها شيء مما أوردوه، فإنه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر بوقت كذا، رضاؤه به، أو عدم نهيه عنه، أو ما يشبه ذلك. فإن هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات، كما بينا لك سابقًا. ولا يلزم من العلم بوقوع شيء الرضا به، أو عدم النهي عن تركه.

فإن قلنا: بمغايرة الإرادة، بهذا المعنى، للعلم، فوظيفتها وظيفته، فلا يرد ما أوردوه، ولا يحتاج إلى ما أجيب به، فدقق.

نعم يقال: إن كان الباري تعالى غير مجبور ولا مكره في تأثيراته ـ كما هو المذهب الحق ـ فكل ما صدر عنه تعالى فهو باختياره. وقد تحقق أن المختار إنما ينبعث للفعل إذا كان عنده (أن يؤثر) أولى من (أن لا يؤثر). وقد تقرر عند أهل الحق أيضًا أن كل ما في الكون فهو صادر عنه تعالى. فإذن كل ما كان في عالم الوجود الإمكاني، فوجوده عن الباري أولى من لا وجوده. وما كان عند الباري أولى وأحقّ بالوجود، فلا يكون مستحقًا لأن يسخط بحال من الأحوال. فهو مرضي له، والمرضي له يجب أن يكون مرضيًا لنا، وإلا كان مبارزة له تعالى، وهو غير جائز. فيلزم أن يكون الكفر والمعاصي مرضية له تعالى، وواجبًا رضاؤنا بها. وهو ظاهر الفساد.

ولكن هذا الاعتراض خارج عن هذا الباب، فكان يجب إيراده في باب: (لا خالق سواه)، مثلاً.

ثم أقول ـ في الجواب عنه ـ: إن ما كان أولى لأن يكون في الكل، لا يلزم أن يكون أولى بأن يكون في الجزء. مثلاً: من بنى لنفسه بيتًا فمن الأولى له: أن يكون من ضمن ذلك البيت (الكنف والاصطبلات)، وغير ذلك من الأمكنة الخسيسة. وأن يكون من ضمنه القصر المشيد، والأماكن المزينة المعدة للجلوس والدراسة وغير ذلك، ولكن لا يصح أن يريد من كل منها ما يريد من الآخر، بل كل لأمر يخصه، لا يليق أن يكون في الآخر. وإن من رضي الاصطبل، أو الكنيف، متنزهًا لنظره، ومدرسًا يتعلم فيه العلوم، فقد سفه نفسه، وأغضب رب المنزل، حيث لم يضع لكل ما يليق به. فالكفر والمعصية ـ أي الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع، وإن صدرت عن الحق تعالى باختياره، وهي أولى أن تكون في عالم الوجود ـ لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا، بحيث نرضاها لأنفسنا، فإن حقيقة الكفر ليس إلا: الجهل المركب أو البسيط بالحق تعالى، وما يليق به. وهذا هو مدار الشقاوة الأبدية. والأفعال المخالفة للشريعة منحصرة: في الإضرار بالنفس، أو بالغير، وهو مدار الشقاوة الدنيوية والأخروية. ومنشأ هذه الفعال ليس إلا الجهل بما يليق، وما لا يليق، وما يترتب عليه الخير، وما ينشأ عنه الضير. وهذا الجهل يليق أن يكون في البهائم والجمادات، حتى يتم الانتفاع بها. حيث إن الحق تعالى خلقها لنا: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾⁽¹⁾. فنحن نرضاه إن يصدر عن الحق تعالى، ويجب علينا الرضا به، ولكن لا يصح أن نرضاه لأنفسنا. فتأمل⁽²⁾.

* * *

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) (أمر بالتأمل، إلى أنه تنقيح ما قالوا: يجب الرضا بـ«القضا» لا بـ«المقضي»، وهو لا يخلو عن نوع من الكدر، فاطلب بيان هذا المحل، من فنون آخر). **عبده**.

١٦٠ ـ (قلت: يلزم. . . إلخ).

أقول: إيراد على قولهم: إن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، والمعصية عدم الإتيان بما أمر به.

وحاصله: أنه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط، والمعصية عدم تحصيله. لكان العبد في المثال المتقدم عاصيًا، إذا لم يأت بما أمر به السيد أمام السلطان. والحال أنه لو خالفه، ولم يأت بالمأمور به، يكون طائعًا، حيث إنه قد أقام العذر لسيده، ودرأ عنه عقاب السلطان. فلا يصح إطلاق القول بأن الطاعة تحصيل المأمور به، فقط، بل الطاعة إرضاء المطاع، إما فعل ما أمر به، أو بغيره.

إن قلت: العبد بمخالفته عاص البتة، وإلا لم يقم العذر عند السلطان، إذ لو كان مطيعًا بالمخالفة، لكان عند المخالفة يجري السلطان عقاب السيد.

قلت: إن السلطان لم يعلم حقيقة الحال، وهو أن مخالفة العبد لوقاية سيده من العقوبة. ولو علم ذلك فلا شك أنه لا يقبل عذر السيد في ضرب العبد، لما قد علمه من شفقته عليه وحبه له، اللذين هما الباعث الحقيقي على الامتثال والطاعة.

وحاصل الكلام: أن العصيان ما به يستحق العقاب. وليس يستحق العبد العقاب من سيده إذا خالفه لوقايته، بل يستحق أن يحسن إليه، فيكون مطيعًا لا عاصيًا.

* * *

١٦١ـ (ويمكن أن يقال: الأمر أمران: أمر تكويني. . . إلخ).

أقول: يريد إن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به.

وحاصل ما قال: إن الأمر أمران ـ على ما يدل عليه استعمالات الشارع ـ: أمر تكويني: هو ما يعبر عنه بـ (كن) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن

يَقُولَ لَهُ كُن﴾(١)، وهو تعلق القدرة بالمقدور، وأمر تشريعي تدويني: حقيقته الإخبار عما يقوم به صلاح المكلفين في الدنيا والآخرة. فالأول: هو ما يدل حصوله على حصول الإرادة، وحصول الإرادة - لو علم - على حصوله في زمن من الأزمان. وهو يستلزم وقوع المأمور به، فإن متعلق القدرة لا يتخلف حصوله على تعلقها، وهذا يعم جميع الممكنات، فإن كل ما برز في الوجود، وما يبرز، فإنما هو من متعلقاته وآثاره. والثاني: هو المحقق للثواب لمن دان له وعمل بمقتضاه، وللعقاب لمن نبذه وسلك غير ما دل على سلوكه. إذا علمت هذا، فالطاعة هي الإتيان بما يقتضيه هذا الأمر الثاني لأن الإتيان بما يوافقه اختياري يقال للمتصف به مطيع والعصيان ترك الإتيان بما يقتضيه. والرضا يترتب على هذا الأمر الثاني، أي رضا الآمر بالإتيان بالشيء المأمور به. والسخط - أي سخط الآمر - لعدم إتيانه، أو إتيان ما يخالفه، دون الأمر الأول، فليس مناطًا لشيء من ذلك، إذا خالف الأمر الثاني، فانه أمر ليس لنا فيه اختيار، بل هو قهري، إذ هو إيجاد الواجب للحوادث، فلا دخل لنا فيه، فليس لنا ارتضاؤه، ولا عدم ارتضائه(٢). أما إذا وافق الأمر الثاني - كما إذا أوجد الله الطاعة، أو العصيان في شخص - فإنه يكون مناط الثواب في الأول(٣)، والعقاب في الثاني، لكن لا من حيث ذاته، بل من حيث موافقته للثاني. كذا ينبغي أن يقرر الشارح.

* * *

---

(١) يس: ٨٢.

(٢) (بأن تعلق بما تعلق به التدوين، كما في إيجاد الباري لما أمر به أو نهى عنه) **عبده**.

(٣) (كما في إيجاد زيد أو إيجاد عمرو. وبالجملة: إيجاد ما ليس متعلقًا بالأمر التدويني) **عبده**.

سمع الله وبَصَره

١٦٢ـ (سميع بصير للدلائل السمعية. . . إلخ).

أقول: ولما وجب أن يتصف بجميع صفات الكمال، وجب أن يكون سميعًا بصيرًا. ولم يتمسك الشارح بذلك، بل ترك سياق المصنف، واستدل عليهما بالأدلة السمعية. أي يجب إثبات صفتي السمع والبصر له تعالى، لما قام عليه من النصوص الصريحة في أنه تعالى سميع بصير. والسميع من قام به صفة السمع، والبصير من قام به صفة البصر. فهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى، على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات، فهما، كسائر الصفات، مغايرتان للعلم، كما يتبين من موارد ظواهر الآيات والأحاديث. وليسا براجعين إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، كما يقوله الفلاسفة والشيخ الأشعري، في قوله له، كما سبق في الشارح.

وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع والمبصر، بعد حدوثه. فللواجب علم بالكائنات قبل وجودها. على وجه ليس يساوي إدراك المحسوس بالحاسة، وله إدراك لها بعد وجودها، على وجه أجلى وأرفع، كما يحصل لنا من العلم بالشيء قبل رؤيته والعلم به بعد رؤيته، إذ الثاني أعلى وأرقى من الأول. وعلى أحد قولي الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان: قديم، وحادث⁽¹⁾. والثاني أجلى في المبصرات والمسموعات من الأول على ما بيَّنا.

---

(١) (هذا آخر ما انحط عليه كلامهم في تقرير أحكام هاتين الصفتين، ودفع ما أورده الرادون لهما، إلى العلم: من أن تعلق السمع والبصر، أزلاً، من الخرافات، إذ لا معنى لسمع غير مسموع وإبصار غير مبصر. نعم علمه جائز. فكان محصل جواب المثبتين أن الصفتين أزليتان، وتعلقهما حادث، وأن =

والفلاسفة وبعض المعتزلة، لما تقرر في مداركهم أن السمع والبصر إنما يكون بالآلتين المعروفتين، المحالتين عليه تعالى، نفوا مغايرتهما للعلم، وأرجعوهما إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. وقد رُدَّ عليهم بأن لزوم الآلة في الإدراكات الإحساسية، في جميع الموارد، ممنوع. ولا يجوز أن يكون في الواجب انكشافات تساوي الإحساسات، بدون آلة. وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد.

وأما الشيخ الأشعري فلم ينقل عنه وجه في رده الصفتين إلى العلم، إلا ما قال صاحب[المقاصد]، تجويزاً. وحاصله: أن من أصول الشيخ الأشعري: أن الإحساس علم بالمحسوسات، فالعلم عنده نوع واحد، من أفراده ما هو بالعقل، ومنها ما هو بالحس. فيجوز أن يرجع صفتي السمع والبصر إلى العلم بالمسموع والمبصر.

وأنت تعلم أن هذا من الشيخ كلام في أن الإحساسات علم، أو نوع آخر من الإدراك مباين للعلم، وليس في نفي صفة أو إثباتها، فيجوز أن يكون مع قوله ـ بأن الإحساس نوع من أنواع العلم ـ قائلاً بأن للباري تعالى صفات ثلاثة، كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص، وثلاثتها علم. فإذا أطلق على الحق: (عالم)، فالمراد أنه متصف بهذه الصفات الثلاثة، وإن أطلق عليه: (سميع بصير)، فالمراد التنصيص على كل من الصفتين. ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم: أن الكل صفة واحدة، تتعدد بالاعتبار، كما زعموا كما لم يستفد منه: أن قوة بصرنا هي بعينها قوتنا العاقلة، بالضرورة. وإن قال: إن الإدراك نوع واحد، وهذا ـ أي تغاير الصفتين، مع العلم ـ هو المنقول من كتابه.

ثم أقول: هذا الإدراك الأجلى، والانكشاف الأعلى، الذي يحصل للباري، بعد حدوث المحسوسات إما أن يكون حاصلاً له قبل الحدوث أيضًا، أو لا، على

= الانكشاف الحاصل من تعلقهما أعلى وأرقى من الانكشاف الحاصل بالعلم، إذ الأول جزئي، والثاني كلي، فتنبه) **عبده**.

الثاني: هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل، فيكون للباري تعالى كمال حادث، ويكون بدونه ناقصًا، وهو محال، وأيضًا أكملية الانكشاف إنما تكون بكشف ما لم يكن منكشفًا عند فقدان هذا الأكمل، فيلزم الجهل عليه تعالى، وهو محال. وإن كان الأول - أي أنه حاصل له قبل حدوث المحسوسات - فليس إلا تعلق الصفة الأزلية، وهي العلم، بجميع الكائنات على الوجه الأكمل، إذ لا تفاوت بين ما هو مبصر أو مسموع، وما هو معقول، فيما هو قبل الوجود، بل الكل معقول، كما سبق لك، في مبحث العلم. فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف في الواجب شيء واحد، متعلق بجميع الأشياء، على وجه لا يتصور ما هو أجلى وأعلى منه، ولا ضرورة إلى تكثير مباديه في ذاته تعالى. ولعل هذا هو الذي دعا الشيخ والفلاسفة إلى إرجاعهما إلى العلم. ومثل هذا يقال في المذوقات، والمشمومات، والملموسات. غايته لا يصح إطلاق أسمائها على الباري تعالى، لعدم ورود الشرع بها، ولإيهام ألفاظها الجسمية.

فدقق الفكر، ولا تلتفت لما هوس به الجهلة، في هذا المقام، من التمشدق بالأوضاع اللغوية، والمقالات غير البرهانية.

* * *

التنزه عن النقائص

١٦٣ ـ (قيل: الأولى . . . إلخ).

أقول: هذا قول لا يليق به التمريض، وممرضة مريض. وهذا ما به أقول من أن الواجب على كل ذي عقل: أن يذهب إلى النظر في الحقائق، ويسيرها على وجه أدق، بحسب طاقته، ويقيم البراهين القطعية، على النفي والإثبات، ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة، قائلا: ﴿ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾(١)، ولا يتعسف طريق التأويل، فإن هذا حال شرحه طويل، فإنا لا ندري ماذا أراد بما قال، فربما ذهب اشتغالنا هباءً منثوراً. فالحق أن لا يهمل النظر، وأن يكون التأويل على خطر. وهذه رتبة الراسخين في العلم، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره.

* * *

١٦٤ ـ (ولما كان وجود الواجب وتعينه، عين ذاته، لم يكن له ماهية كلية، فلا يشارك غيره فيها).

أقول: لو كان للواجب حقيقة ووجود، أو حقيقة وتعين، أو حقيقة ووجوب. لكان الواجب ـ في مرتبة ذاته ـ غير موجود، ولا متعين، فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته، لاحتياج ذاته إلى غير ذاته في تحقق ذاته. هذا خلف. وقد تقدم مثل

---

(١) آل عمران: ٧.

هذا. فإذن وجود الواجب وتعينه، عين ذاته. فيكون الواجب هوية بسيطة، من كل وجه، هي التعين وهي الوجود. فلا يصح أن يشاركه غيره في حقيقته، وإلا يلزم أن يكون شخصان متعينين بتعين واحد، وهو باطل بالبداهة. على أنا لو فرضنا أن للواجب: ماهية كلية، ووجودًا خاصًا، فلا يشارك الواجب شيء في حقيقته، لأنه إن كان التعين والوجود الخاص من لوازم الماهية، فهي ماهية منحصرة في فرد، فليس يشترك فيها أفراد إلا بحسب فرض المحال، وإن لم يكونا من لوازم الماهية كانا ممكني المفارقة لذاتهما، فوجوبهما للذات بعلة، فيكون كل من الأفراد ممكنًا، وقد فرض واجبًا هذا خلف.

ثم إن هذا البرهان، كما كان برهانًا على نفي المشارك في الحقيقة، فهو برهان أيضًا على نفي المشارك في وجوب الوجود، وذلك لأنه لو كان هناك واجب آخر، لكان هو عين الوجود، وقد كان الواجب الأول، عينه. فكان أحدهما عين الآخر، وارتفعت الاثنينية. هذا خلف. فإن طلبت مبدأ امتياز بينهما، سوى ذات الوجود، فقد كان ما فرضناه تعينًا - وهو ذات الوجود - غير تعين، هذا خلف.

وتأمل جدًا، بعد تجريد نفسك، لعلك ترى من مرامي هذه الكلمات نورًا آخر أعلى وأرقى من سني البرهان. إن تقل - كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه -: إن كلًا من الذاتين ممتاز عن الآخر، بنفس ذاته التي هي عين تعينه، تمايز الماهيات، أو الهويات البسيطة. فأتنزل معك، وأقول: إنك تعلم من كل منهما هذا الذي تعلمه من الآخر. فهب أنه علم لهما بالوجه، وقد أقمت على ثبوته برهان إثبات الواجب، فهو مطابق للواقع. والصورة الواحدة، من حيث هي كذلك، لا تنطبق على متعدد، من حيث هو كذلك، فقد انطبق ما تعلمه على أمر متحد فيهما، وهو وجودي البتة، إذ هو الوجود، والوجوب الخارجي، والذات الخارجي وما يحذو هذا النحو. فقد اتحدا في أمر في عالم الخارج، فهب أنه عرض لهما. فهذا العرض المتحد، فيهما، مباين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه

بالضرورة. والأوصاف المتباينة، لا محالة لها مباد متباينة، ضرورة أن المبدأ الواحد نسبته إلى المتخالفين سواه. فيلزم أن يكون في ذات الواجب أمور متباينة، فيكون مركبًا، فلا يكون واجبًا.

وبالجملة: فقولك: (إن ذات الواجب هي عين الوجود، ووجوده عين الذات). هو قولك: (بأن ليس في الوجود إلا واجب واحد). فدقق النظر، فإن فيه أسرار الغيب.

ولما أقيم البرهان، على أن لا واجب إلا ذات واحدة، فكل ما في الوجود فهو ممكن ناشئ عن ذاته. والمعلول الممكن معدوم لذاته. فلا يوازيه شيء في ذاته ولا في صفاته. ولا خالق غيره ولا معبود سواه.

* * *

١٦٥ـ (وقد يستدل عليه... إلخ).

أقول: هذا استدلال على نفي مشاركته للممكن في حقيقته. وحاصله: لو كان الممكن والواجب مشتركين في الماهية ـ كما قاله قدماء المشايخ ـ فلا محالة ما به امتياز كل منهما أمر سوى ما به الاشتراك، أي أمر سوى الماهية. فالوجوب والإمكان إن كانا من لوازم الماهية المشتركة، فيجب أن يكون الواجب ممكنًا وواجبًا، وكذا الممكن، وهو تناقض. وإن كانا من لوازم الماهية، مع الخصوصية، أي أن ماهية الواجب، وما به امتيازه وتعينه، يلزمهما الوجوب، وماهية الممكن، وما به امتيازه، يلزمهما الإمكان. فصار الوجوب لازما للواجب، من حيث ما ينضم إلى حقيقته، فكان الوجوب لازمًا للمركب، فيكون الواجب مركبًا. هذا خلف.

* * *

١٦٦ـ (واعلم أن التوحيد إما بحصر . . . إلخ).

أقول: قد علمت أن حصر وجوب الوجود يستلزم حصر الخالقية، فإن كل ممكن لا محالة ينتهي إلى الواجب. وما كان منتهى كل أمر فهو المستحق للعبادة، وإنما ترديد الشارح، على حسب تغاير المفهومات، حتى يفيد كل واحد برهانًا، صراحة. وقوله: (قد مرت الإشارة إليه). قد بيناها، فلا تغفل.

* * *

١٦٧ـ (وقد يستدل عليه . . . إلخ).

أقول: قد يستدل على نفي تعدد الواجب، مطلقًا، بأن يقال: لو تعدد الواجب، لكان لنا مجموع المتعدد موجودًا، ونعني بمجموع المتعدد: ما هو معروض الاثنينية، ومعروض الهيئة الاجتماعية. ووجوده بديهي، لا يسوغ إنكاره، إذ هو عبارة عن وجود كل منهما، أي الوجودين. والوجودان واقعان لا محالة. وإذا كان المجموع موجودًا، فهو ممكن، وذلك لاحتياجه في الوجود إلى كل واحد من الوجودين. ومحتاج الوجود ممكن بالضرورة، إذ لم تكن ذاته كافية في وجوده، بل كل واحد من الجزأين له مدخل في وجوده، بحيث لو قطع النظر عنه لم يكن لهذا المجموع وجود. وإذا كان ممكنًا فلابد له من علة مستقلة تامة، تحصل وجوده. فتلك العلة التامة: إما نفسه، أو أحد الجزأين أو غيرهما، والكل باطل، فيبطل ملزوم ملزومه، وهو الإمكان، فيبطل ملزومه، وهو التعدد. إما بطلان كونه علة لنفسه، فلأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، ووجوده قبل وجوده، وهو محال بالضرورة، وإما بطلان كونها أحد الجزأين، فلأن تأثيره إنما يكون في الجزء الآخر، إذ ليس لنا من متممات وجود المجموع سواه. فيلزم أن يكون الواجب ـ أي ما فرض واجبًا، وهو الجزء الآخر ـ ممكنًا معلولاً. وبطلان الثالث معلوم من هذا.

إن نقل: كل واحد منهما علة في المجموع، إذ المجموع، هو المتحصل من

كليهما، فكل واحد منهما واجب لذاته. وباجتماعهما تحصَّل المجموع، إذ المجموع ليس إلا هذه الوجودات.

فأقول لك: إن كان كل واحد منهما علة تامة له، لزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد. وإن كان كل واحد علة ناقصة، والمجموع علة تامة، لزم عليه الشيء لنفسه. وقد يقرر البرهان بوجه آخر، يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس في [التعليقات]: (كل اثنين، فالواحد منهما متقدم طبعًا عليه، أعني أنه يتصور وجود الواحد منهما، دون الاثنين، ولا يتصور وجود الاثنين إلا والواحد موجود فيه. وهذه مقدمة كلية، إذا أضيف إليها: أن واجب الوجود لا يجوز أن يوجد قبله شيء، أية قبلية كانت. أنتج منهما: أنه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود). انتهى.

وحاصله: أنه لو تحقق واجبان، لكان مجموعهما واجبًا، إذ المجموع ليس إلا محض وجودات الأجزاء، وهي واجبة، فهو واجب. مع أنه قد تقدم عليه أجزاؤه، فيكون ممكنًا، هذا خلف.

وأقول: كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة:

أما التقرير الأول: فلأنا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة. قولكم: (فالمجموع علة تامة، لنفسه). نقول: نعم، باعتبارين، ولا ضير فيه. ولو تم ما قلتم، للزم رفع العلة المادية، فإن كل مركب فأجزاؤه أجزاء علته، وأجزاء العلة متقدمة على المعلول، بل وعلى العلة. وليس المركب إلا نفس هذه الأجزاء التي هي عالة، ومجموعها جزء أخير لعلته التامة. فيلزم أن يكون الشيء جزءًا لعلة نفسه، فيكون متقدمًا على نفسه. فليس يصح أن تكون أجزاء الشيء من أجزاء علته، على هذا الذي قلتم، مع أن العلة المادية متحققة بإقراركم بالبرهان.

وأما الثاني: فلأني أقبل أن كلا منهما واجب بذاته، وهما واجبان بذاتهما.

قولك: (إنهما محتاج إلى أحدهما). قلت: إنك قد اعتبرت من نفسك أمرًا جعلته محتاجًا، كأنه هيئة اجتماعية، أو ما يشبه ذلك، وليس كلامنا فيه. وإلا فهما، وكل واحد منهما واجب بذاته، وباعتبار الاجتماع يعرض التركيب. ولكن ذلك اعتبار لا واقع له، فافهم.

وأما إنها جميلة، فلدقتها عن أعين الناظرين، وكأن الشارح يشير بالتأمل إلى هذا. وقد بينا لك الكافي في إثبات الوحدة. ولست بمضطر إلى قبول مثل هذا الكلام.

* * *

١٦٨ـ (والثاني: قد أشير إليه في الآية... إلخ).

أقول: أي برهان حصر الخالقية في واحد، قد أشير إليه في الآية بطريق لزومي قطعي، سوى ما تنطق به من الخطابي الإقناعي وحاصل الإقناعي ظاهر، إذ هو المصرح به في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾(١). وتقدير اليقيني ما أشار إليه بقوله: (ويمكن أن يقال... إلخ).

وإنما خص الشارح هذا الدليل بحصر الخالقية، لأنه صريح الدليل، إذ ما يجعل في الدليل من المقدمات، كلزوم العجز وما يشبهه، إنما هو مما يتعلق بالخالقية، لا بوجوب الوجود، من حيث هو وجوب. فمن ثم جعله مختصًا بالخالقية، وإن كان يستلزم حصر الوجود في واحد، بطريق المآل. ثم ليس المراد بالخالقية مجردها، بل الخالقية التامة، بحيث لا يكون في الواقع ما هو أرقى منها. وهي التي يلزم الخلف بعدمها في قوله: (فلا يكون خالقًا، وقد فرض أنه خالق، وما يشبه ذلك فيما يأتي).

---

(١) المؤمنون: ٩١.

وهذا البرهان يسمى عند القوم (ببرهان التمانع). وحاصله - على ما أوردوه - أنه لو كان هناك إلهان تاما القدرة والإرادة وجميع الكمالات، لصح لكل منهما إيجاد كل ممكن، في كل زمن. إذ جميع الممكنات، بالنسبة إلى إرادة كل منهما، متحد النسبة، ولا إباء في ذات الممكن عن قبول تعلُّق الإرادة والقدرة بها، من أي واحد من المريدين القادرين. فإذن يجوز أن يصدر من أحدهما: حركة زيد في وقت معين، ويصدر من الآخر: إرادة سكونه، في هذا الوقت بعينه، لما علمت من عدم الإباء المذكور، بحسب الذات. فقد جاز أن يقع بينهما تمانع، فلو فرض وقوعه: فإما أن يحل مرادهما معًا، كما هو مقتضى تساويهما في الكمال، فيجتمع الضدان، أو يحصل مراد أحدهما فقط دون الآخر، فيلزم عجز الآخر، فلا يكون مساويًا لمن حصَّل مراده، في الكمال، فقد كان ما هو أرقى منه، فلا يكون إلها، بل النافذ الأمر هو الإله. هذا خلف. أو لا يحصل مراد واحد منهما، فيلزم عجزهما، وتخلف مراد كل عن إرادته، وهو عين النقص في الألوهية، وهو خلاف المفروض أيضًا. فإذن على فرض وقوع التمانع يلزم أمور كلها محالة، فهو محال، والمحال إمكانه محال، فما استلزم إمكانه، وهو تعدد الإله، محال وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريره، على طريقهم.

وعليه أن يقال: لو فرض إلهان تاما الكمال، من جميع الوجوه، لم يكن بينهما تمانع، وإلا لزم المحالات المذكورة بعين ما استدللتم. وليست الاستحالة من طرف القابل، وهو الممكن، بل من طرف الفاعل، وهو الإلهان البالغا غاية الكمال، فيكونان واجبي الاتفاق، وتكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في خلق ما يريد(١).

---

(١) (وليس من كمال الألوهية إرادة كل ما يمكن أن يوجد. فإنا نتصور كثيرًا من الممكنات كإيجاد صورة كذا، في وقت كذا، مثلاً - ومع ذلك يمضي الوقت ولا يوجد هذا الممكن فإرادة كل ما يمكن ليست من كمال الألوهية، بل الكمال إيجاد كل ما يراد. فيجوز أن يريد كل واحد منهما طائفة من الممكنات. وبحسب إرادته تتعلق إرادته، ولا تتعلق بالطائفة الأخرى، بل تتعلق بها إرادة الآخر وقدرته، فافهم) **عبده.**

وبالجملة: فهذا البرهان غير متين، وإن ظنه الشارح متينًا. هذا هو ما أبداه القوم في الآية المشار إليها، وتبعهم الشارح وغيره.

وأما أنا فأجعل منطوق الآية دليلاً حقيقيًا قطعيًا، فأقول: قد بينا ـ في موضعه ـ أن الماهيت المتخالفة لا يجوز اتحادها في لازم واحد. فإن اتحدت أشياء في أعم، فهو لازم لأعم مشترك بينها، كما في (المضيء) اللازم لـ (الشمس، والسراج)، فإنه لازم لأمر فيهما، وهو (الحرارة والنارية). وكـ (المتحرك بالإرادة) اللازم لـ (الإنسان والفرس) وغيرهما من سائر الحيوانات، فإنه لازم للأعم فيها، وهو (الحيوان). وهكذا. وبيان ذلك، على وجه الاختصار، أنَّا لا نعلم من معنى اللازم للشيء إلا ما تكون ذات الشيء بحيث تقتضي عدم انفكاكه عنها، في التحقق: إما بوسط، أو ينتهي إليها بغير وسط. فلا بد أن يتحقق بين ذلك اللازم، وبين تلك الذات مناسبة خاصة، بحيث لا توجد له تلك النسبة مع ذات أخرى، وإلا لكان كل من الذاتين مقتضيًا لتحققه، فيكون تحصيلاً للحاصل، وتحققًا للشيء قبل تحققه، وهو محال بالبداهة. وبيان الملازمة: أنه لما تحقق بإحداهما، فقد ثبت له أنه متحقق، فلو تحقق بالأخرى، لكان تحققًا ثانيًا بعد التحقق أولاً وهو ظاهر، أو كان صدوره عن إحداهما، دون الأخرى، ترجحًا بلا مرجح، وهو محال أيضًا. فإذن علاقة اللزوم لا توجد إلا بين اللازم وملزومه الخاص فقط. فإذن الماهيات المتخالفة لا تقتضي إلا أمورًا متخالفة. وهذا حكم قد تقضي به البداهة بعد تصور الأطراف.

وقد تقرر بالبرهان أيضًا: أن الصفات الكمالية للواجب ليست أمورًا اختيارية، بل هي من لوازم ذاته لذاته، ومن مقتضى حقيقته، وإلا كانت له بسبب منفصل، فيحتاج في كمال وجوده إلى غيره، وهو خلف. ومن جملة الصفات الكمالية، التي أجمع عليها العالم، صفة العلم الذاتي. وقد قام بثبوتها البرهان، كما تحقق لك. وقد بيَّن بالبرهان أيضًا أن علم الواجب يجب أن يكون علمًا فعليًا،

لا انفعاليّا. والإيجاد في عالم الخارج إنما هو على حسب ما انتظم في العلم. فعلمه مناط نظام العالم في الإيجاد، وترتيبه عل الوجه الأكمل الأعلى، أي على وجه ليست الأشياء إلا عليه في أنفسها والواقع. وإلا لكان علمه جهلاً، أو كان متأثراً عن غيره، وكلاهما ينافي الوجوب.

إذا تقررت في عقلك هذه المقدمات، فلو كان هناك إلهان واجبا الوجود، هما مبدآن لحقائق الممكنات، وهما متخالفان في الحقيقة، بالضرورة، وإلا لكانا ممكنين للزوم التركيب، لكانت لوازم ذاتيهما متخالفة، فالعلم الذاتي لأحدهما مغاير للعلم الذاتي للآخر. والعلوم التفصيلية تابعة له، فكان نظام العالم مختلفًا، على حسب ما اقتضاه ذات كل، وعلى حسب اقتضاء كل، يجب أن يوجد في الخارج، وإلا انقلب العلم جهلاً، فقد وجب أن يكون النظام مختلفًا، في كل جزئي من جزئيات العالم في الخارج، فيجب أن يوجد كل جزئي بغير وجوده. وأن يكون للشيء في نفسه واقعان، فلا يقع، أو يلزم الجهل، فيلزم فساد العالم، وعدم وقوعه، لوجوب مقتضى الذات الواجب. فـ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ﴿الأنبياء: ٢٢﴾. لكن العالم لم يفسد، فالواجب المبدأ واحد. فدقق النظرجدّا، فليس لي مجال التوسعة في الكلام، لضيق الوقت، ونقص المرام.

* * *

١٦٩ـ (والثالث: وهو حصر المعبودية... إلخ).

أقول: هذا مطلب يطلب إثباته بالسمع، عند أُصحابنا، فلذا استدل عليه به، وإن كان قد يطلب بالعقل، عند غيرنا. ومنشؤه ما تقدم من تقدم الواجب بالذات. فهو الحقيق بالعبادة.

* * *

١٧٠ ـ (ولا ظهير له، ولا يحل في غيره . . . إلخ) .

أقول: هذه السلوب كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجهلة بمرتبة الألوهية، تقليداً لظواهر أقوال زعمائهم . وإلا فبعد العلم بمعنى وجوب الوجود ـ كما أسلفنا ـ لا حاجة إلى الاستدلال على نفي أمثال هذه المحالات .

* * *

١٧١ ـ (ولا يقوم بذاته حادث . . . إلخ) .

أقول: حلول شيء في شيء: إما أن يكون حلولاً بالمعنى العرفي العامي، وهو التمكن في المكان، وإما أن يكون بالمعنى الاصطلاحي، أي أن يكون الحال والمحل بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، عقلية أو حسية، وهو بالمعنى الأول منفي عن الواجب بالضرورة، فإنه من خواص الجسمانيات، فيستحيل عليه، قديمًا وحادثًا، فلا يحل في ذاته شيء بهذا المعنى، وأما المعنى الثاني: فإن كان حلول جوهر في جوهر، كالهيولي والصورة، فذلك يستلزم التركيب، ويكون من حلول أحد الجزأين في الآخر، وهو عليه تعالى محال أيضًا . وإن كان كاختصاص الصفة والموصوف، فهو المعنيُّ بلفظ القيام، وهو جائز عليه تعالى، بل واقع . فالصفة التي يجوز أن تقوم بذاته أزلية، ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث، لأن كل ما قام بذاته فهو كمال له . وقد بينا ـ في محل ـ أن الواجب يجب أن تكون جميع كمالاته بالفعل، ولا شيء منها بالقوة، فلا يحل في ذاته حادث . وقد برهنا على ذلك في رسالتنا (الواردات) بما محصله: أن اختصاص وصف بذات، لابد له من منشأ اختصاص، فإما في الذات، أو نفس الذات، وإلا كان اختصاصها به ترجحًا بغير مرجح، ولا يكون المنشأ في الذات، لاستحالة التركيب، فتعين أن يكون المنشأ هو الذات، والذات أزلي، فالاختصاص أزلي، فالصفة أزلية، فافهم .

* * *

١٧٢ـ (وأورد على هذا. . . إلخ).

أقول: وأورد على قول المستدل: (والخلو عن صفة الكمال نقص مستحيل): إنا نمنع هذه المقدمة، لأن كونه نقصًا إنما يكون لو كان ذلك الكمال ممكنًا. أما لو كان ممتنعًا لكمال آخر حاصل للذات، يكون زوال ذلك الحاصل شرطًا في حصول ما يحصل، فلا يكون الخلو عنه نقصًا. فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة، التي السابق منها شرط لحصول اللاحق، من الأزل إلى الأبد.

وأجيب عنه بجواب غير صواب، حاصله: أن كل فرد منها قبله فرد، فكل واحد منها حادث، فالمجموع حادث، فأول الصفات ليس له سابق مانع، وإلا لكان من المجموع، فقد كان للذات خاليًا عن جميع هذه الكمالات الحادثة مع إمكان حصولها للذات، إذ لا مانع فيكون الخلو عنها نقصًا.

وقد طعن فيه الشارح بأن حدوث الأفراد لا يقتضي حدوث النوع، كما سبق أن المراد بقدم النوع: أن لا يزال فرد منه موجودًا، وهذا لا ينافيه مسبوقية كل فرد معين، ثم استصوب أن يجاب بإبطال هذا التعاقب، ببراهين التسلسل السابقة، ثم إنهم قد أوردوا على الشارح إيرادًا ثم دفعوه بالتسلسل. وقد علمت ما في براهين التسلسل من الخدش، فارجع إليه.

* * *

١٧٣ـ (والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية. . . إلخ).

أقول: يريد أن يصرح بما أشارت إليه عبارة الدعوى: (أي لا يقوم بذاته حادث). فإن المفهوم من القائم الحادث: إنما هو الصفات الحقيقية، أما الاعتبارات الصافية فإنما يقال: (عارضة بمفاهيمها للذات)، لا (قائمة بالذات) فالذي نبرهن على استحالة حدوثه للذات إنما هو الأوصاف القائمة بالذات، وأما الصفات الإضافية والسلبية

فليس يستحيل تجدد شيء منها، واعتبار عروضه للذات، ما لم يقم دليل على وجوب شيء منها للذات، فيجب: وتفصيله: أن من الإضافات ما يكون عروضه محض انتزاع، يتحقق عند وجود شيء ما، أو اعتباره، وليس يرجع إلى شيء في ذات الواجب، ومن السلوب ما يكون أيضًا كذلك، كخالقية زيد، المنتزعة من حدوث زيد عن ذات الباري. فإنها أمر يعتبره المعتبر بعد ذلك، وإلا فليس شيء سوى الواجب، وذات زيد فقط والخالقية اعتبار ما، يلاحظه العقل، عند ملاحظتهما. وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد، غير صادر عن ذات الباري، كذا. ومثل هذا من اعتبارات عقلك لا دخل له في ذات ربك، ولا في صفاته، بل تجدد هذه الأمور إنما هو يتجدد شيء باعتباره مع الذات، ينتزع مثل هذا منه. ككونه مع زيد، ثم مع عمرو، وغير ذلك. ومنها ما يكون بحيث يعود إلى أمر في الذات، كتعلق العلم الذي مآله انكشاف المعلوم، لدى الذات. فهو ـ وإن كان إضافة ـ لكن سلبه عن الذات ـ وقتًا ما ـ من المحالات، لاستلزامه الجهل في الواجب، وهو محال. وكسلب الجسمية. وسلب الإمكان الخاص. وغير ذلك من السلوب، التي لو لم تتحقق لعاد الأمر إلى وجود شيء في الذات يستحيل أن يكون لها. فمثل هذه الإضافات والسلوب يستحيل أن تكون غير الواجب، ثم يثبت، بل يجب حصولها للذات، فلا يقال: إن البرهان المذكور ـ في امتناع تجدد الصفات الحقيقية ـ جار أيضًا في تجدد الصفات الإضافية، لأنا لا نسلّم جريان الدليل في كلها بل ما كان منها أمرا يعرض بانتزاع مجرد عن أن يعود إلى حصول أمر في الذات، أو صفاتها، كالخالقية، وعدم الخالقية، والسابقية، والمسبوقية، والمعية، وما يشبه ذلك، فليس إلا محض اعتبار في العقل، ليس بالكمال، ولا بالنقص، وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمرًا في الذات، فهو بحسب ما يستلزمه من الوجوب، والاستحالة.

وحاصل الكلام: أن الاعتبارات التي لا تستلزم حقيقيات تعود إلى الذات، ليست في الخارجيات الحقيقية، حتى يقال: إنها كمال أو نقص، وما استلزم أمرًا حقيقيًا فيعد كمالاً أو نقصًا، باعتبار لازمه، فيجب أو يستحيل من هذه الحيثية.

بقي الكلام في مسألة السمع والبصر وتعلقيهما، فإن الناشئ من تعلقيهما إنما هو انكشاف المسموع والمبصر، على وجه أتم. فهو يوجب أمرا حقيقيّا، يعود إلى كمال الذات، فلا يصح أن يكون متجدداً.

فنقول: من الواجب أن يقال: لابد أن يكون ذلك التعلق أزليّا، ولا يصح أن يكون حادثًا بحدوث المسموع والـمُبْصَر، وإلا انتفضت قاعدة الكمال والنقص. وما أفظع ما قال بعض حواشي هذا الكتاب من أن: (السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشيء قبل وجوده، جاز حدوث ذلك عند وجوده)، فإن ذلك بعد كونه عجزاً عن تسديد الدليل، قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر، يستحيل أن يكون له وقتًا ما. وإن ذلك إلا مساواة الواجب للممكن، فإن كل ممكن فكماله ممتنع أن يكون له وقتًا ما، ثم بسبب ما يحصل له. خصوصًا ويرد عليه في هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح. على أنه يمكن أن يقال: إن وجود العالم في الأزل ممتنع، فلا يكون عدم إيجاده نقصًا.

وحاصل ما قاله هذا الرجل - إيرادًا على الذي قاله الشارح -: (للخصم أن يقول: الصفات الكمالية التي جوزنا قيامها بذاته هي التي امتنع الاتصاف بها في الأزل، لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام، في امتناع وجودها في الأزل، على تقدير امتناع وجود العالم في الأزل. فإن قيدتم تلك المقدمة بالاتصاف في الأزل، فلا يقوم علينا، وإلا كانت تلك المقدمة ممنوعة، كما منعتم). انتهى كلامه.

والعجيب أن هذا الكلام بعد كلامه الأول بصفحة. فأعجب لعقول تحكم بمثل هذا التوقف، في جانب ما هو أعظم الكمالات، بعد الوجود، وهو العلم! ولا تحكم بأن فيض الواجب يتوقف على حصول شرط أو مُعِدّ من جانب المفاض عليه. وما ضره لو جرى على قول الشيخ: من أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم. والله أعلم. وعبارة الشارح مستغنية عن الشرح.

* * *

١٧٤ـ (على أنه يمكن أن يقال: إن وجود العالم في الأزل. . . إلخ).

أقول: هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد بعد أن لم تكن. وحاصله: أن الصفة المستحيل فقدها وعروضها هي ما كانت كمالاً، وليست خالقية زيد في الأزل بكمال. أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن خالقية زيد في الأزل تستلزم وقوع بعض العالم في الأزل ووقوع العالم في الأزل محال، وما كان محالاً لا يكون كمالاً، فعدمه ليس بنقص، فإن النقص إنما هو فقد الكمال. وذلك كما يقال: إن عدم شمول القدرة للممتنعات ليس نقصًا. وما يقال ـ نقضًا على قولنا: إن وجود العالم في الأزل محال ـ: من أن الإمكان لازم لماهية الممكن في ذاتها، فلا ينفك عنها أزلاً وأبدًا، فإمكانها أزلي، وأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية، لأنه ممكن الوجود، في أي أوقات الأزل، فليس بشيء كما بسطه الشارح في بعض تعليقاته. ولا نطيل بذكر ما قاله، والكلام معه فيه وبعده، فهو محل نظر، وقدمنا في بحث حدوث العالم شيئًا مما يتعلق بهذه المقالة.

ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للباري صفة، ليست بكمال، لاستحالة أن يكون له أزلاً، أو هي كمال، لكن عدم حصولها لاستحالة تحققها في الأزل ليس نقصًا. فقد فتح مجال واسع للخصم، به يذهب إلى أن يحدث في ذات الباري صفة حقيقية، هي كمال، وعدم حصولها ـ لاستحالته ـ ليس بنقص. أو هي ليست بكمال ولا نقص. بدليل عدم حصولها في الأزل. فرجع النزاع إلى أصله بدون فائدة في إطالة الاستدلال، وتضارب الأقوال، وكلام الناظرين والشارح، لا يخلو عن هذين المسلكين، اللذين لا فائدة فيهما.

والحق: أنه لا سبيل إلا أن نحسم المادة، بأن كل صفة تكون للواجب تعالى فهي كمال من كمالاته، وذلك ضروري، فإن القابل لأمر حقيقي يكون له لا يتم كمال الوجود من جميع الجهات الحقيقية إلا بذلك الأمر الحقيقي، وغير ذلك لا يعقل. وإن الحق تعالى ليس له كمال ينتظر، وإلا كان بدونه ناقصًا. وأما ما ذكروه من

الخالقية، فلا نقول بأنها أمر حقيقي، حدث للباري تعالى في ذاته، أو استلزم ذلك. بل أقول: إنها اعتبار محض، ولم يقع في الخارج سوى الحادث المخلوق، وذات الواجب. ثم بمحض الانتزاع تصورنا أمرًا بينهما، ينسب إلى كل منهما، وليس منشؤه سوى الذاتين، وإلا فبين ما معنى الخالقية حتى نتكلم فيه ثم إنك لن تستطيع.

وأما السمع والبصر، فإن كنت تقول: إن سمع الواجب وبصره يحتاج إلى ارتسام صورة المسموع والـمُبْصَر في ذاته، أو أخذ الضياء، أو تموج الهواء، وما يشبه ذلك، فنعم: يتوقف إبصاره على حدوث المبصر، وسماعه على حدوث المسموع. ولكن هذا منك يكون خبطًا ظاهرًا. وإن كنت تقول: إن صفات الواجب تتعالى عن مثل ذلك، وإنه ليس البصر إلا نوع انكشاف أعلى وأرقى من إدراكه للمُبْصَر، وكذا السمع ليس إلا إدراكًا خاصًّا أعلى من إدراكك للمسموع. وتعني بذلك أنه إدراك للجزئي المبصر على وجه أتم. فلا يسعك أن تقول: إنه يحتاج إلى حدوث الـمُبْصَر والمسموع، وذلك سهل التحصيل.

* * *

١٧٥ـ (ولا يتحد بغيره . . . إلخ).

أقول: لما بين أنه لا يحل في غيره، ولا يحل في ذاته حادث. رتب ما هو لازم لهما وهو انتفاء اتحاده بغيره، بالمعنى الثالث في الشرح. فإنه لما لم يحل هو في غيره، فيستحيل أن يستحيل شيء إليه، لأن ما إليه الاستحالة في الحقيقة حال في المستحيل، أو جزئه. ولما لم يجز أن يحل في ذاته حادث، استحال أن يستحيل هو إلى غيره، فإن المستحيل هو إليه وصف طارئ بعد الاستحالة، أو صورة حالة في مادة المستحيل. وعلى كل، فهو حدوث أمر في ذاته، بعد الاستحالة، لم يكن له قبلها. أما المعنى الأول من الاتحاد، الذي ذكره الشارح، فليس مما ينبه عليه في هذا

المقام، بل في الأمور العامة، فإنه ليس مما يخص الواجب. وأما المعنى الثاني، فهي مسألة: هل يجوز أن يكون الواجب جزءًا لغيره؟. وهي مسألة أخرى، لم تذكر بعد في المصنف.

* * *

١٧٦ ـ **(وأما الثاني . . . إلخ).**

أقول: قد أطال الشارح في نفي هذا القسم، بما لا طائل تحته، فإنه عجز عن دفع ما يرد عليه.

والحق: أن يقال: إنه لما ثبت أن الواجب تعالى غير مادي، فمن الضروري أن لا ينضم إليه شيء، فإن الانضمام، والتفارق، والامتزاج، والحلول الجوهري، ولوازمها، من خواص الماديات، لا ستلزامه التجدد.

فإن قلت: جاز أن ينضم إلى غيره انضمام النفس المجرد إلى البدن، كما ذهب إليه بعض الفرق.

قلت: إن كنت تريد من الانضمام: ما هو جسماني، أو موجب افتقار في كمال إلى غيره، فقد نفيناه. وإن كنت تريد: مجرد التعلق التدبيري، فالحق ـ تبارك وتعالى ـ ينسب إليه تدبير الكل، وإفاضته جميع جهات الوجود على ما أراد من عالم الإمكان، فهذا القدر من التعلق لا ننكره.

* * *

١٧٧ ـ **(ليس بجوهر . . . إلخ).**

أقول: الجوهر والعرض، ألفاظ اصطلاحية، لمعان محصلة عند أرباب العرف، يستحيل أن يكون الباري أو صفاته داخلاً تحت مفهوم واحد منهما. وإلا فإن أريد

من الجوهر: (القائم بذاته)، ومن العرض: (القائم بغيره)، لكان الباري جوهراً، وصفاته عرضاً، ولا منع إلا من جهة الإطلاق الشرعي حينئذ.

* * *

١٧٨ ـ (كالسبيكة).

من سبكت الفضة: أذبتها. أي كالفضة المذابة، في الصفاء، وقوله ـ (جَعْد) من جعودة الشعر، أي تكسره وتثنيه. والقَطَطُ شديد الجُعُودة. وقوله: (أشمط الرأس) الشَّمَط ـ بفتحتين ـ مخالطة بياض الشعر بسواده. والرجل أشمط، والقوم شمطان. وقوله (يئط العرش) من الأطيط، وهو التصويت. والرَّحْل: ما يجعل على الدابة، ليركب عليه، وإذا كان جديداً ثقيلاً راكبه، كان له صوت.

* * *

١٧٩ ـ (وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء . . . إلخ).

النسخة التي بأيدينا هكذا: (وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء، بل قال: قبلة الدعاء، هو نفسه، كما أن نفس الكعبة، قبلة الصلاة. وقد صرَّح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز) انتهى. ومعناها: أنه لما ورد أن للدعاء قبلة، فلابد أن لا تكون القبلة نفس الجهة، مجردة عن شيء فيها، هو ذو الجهة، فلا بد أن تكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الأقدس، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كما أنه ليس قبلة الصلاة جهة الكعبة، بل نفس الكعبة، فجعل (الفوق) جهة الحق حقيقة، من غير أن يتجوز بإرادة أنها جهة رحمته، أو ما يشبه ذلك.

ولا ندري ماذا كانت نسخة (الكلنبوي)، حتى كتب عليها ما لا يلائم.

* * *

١٨٠ ـ (المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد، لا حقيقة الإخبار . . . إلخ).

هذا الكلام في غاية البرودة، مخالف للذوق، والعقل، والشرع، ورمي بغير برهان، يؤدي إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر، وما فيه، إذ كل ما جاء فيه فهو من قبيل التهديد والإرهاب. وأقبح منه قول من قال بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى. وأرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة، وهموا بتجويز تكذيب الشرائع، لمصالح توهموها، وأغراض حصلوها. ولقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين، بأن سموا أنفسهم (أهل السنة) وقد برئت منهم السنة وصاحبها، نعوذ بالله من الجهل وحب رئاسة الزور، وقول الفجور، والأخذ بأطراف الغرور. وما أدري لِمَ لا يكون الإنسان عبداً للحق والبرهان، ومحط نظره التنزيه والتقديس؟! ويترك العصبية وحمية الجاهلية؟! وليت شعري!! ما ظنهم برب العالمين، وبكلامه القديم؟! حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم، يخبطون خبط عشواء. سبحانك ما قدروك حق قدرك، وما عرفوك حق معرفتك!!!.

* * *

رؤية الله

١٨١ـ (وهو تعالى مرأى المؤمنين . . . إلخ) .

أقول : قد ورد في القرآن العزيز ما يكاد أن يكون محكمًا في أنه تعالى يُرى يوم القيامة(١) . ومثله في أنه تعالى لا يصح أن يدركه البصر ، أي لا يُرى بحاسة البصر . الأول قوله : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٢) . والثاني : ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾(٣) . وقد ورد الثاني ، مع برهانه ، في قوله : ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ ، فهو في قوة التعليل ، أي لأنه اللطيف ، ومن أحكام اللطيف أنه لا يُرى ، وقوله : ﴿الْخَبِيرُ﴾ . برهان على أنه يدرك الأبصار . وكون الإدراك

---

(١) (وقد احتج عليه الشيخ «أبو نَصر» في [فصوصه] بما حاصله : كل إدراك : فإما لشيء خاص ، كزيد . أو شيء عام ، كالإنسان . والعام لا يقع عليه رؤية ، ولا يوصلك بجانبيه ، كما لا يخفي . وأما الشيء الخاص : فإما أن يدرك وجوده بالاستدلال ، أو بغير الاستدلال . واسم المشاهدة يقع على إدراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها ، من غير واسطة الاستدلال ، فإن الاستدلال على الغائب ، والغائب ينال بالاستدلال ، وما لا يستدل عليه ـ ويحكم مع ذلك بما يثبته بلا شك ـ فليس بغائب ، فهو شاهد . فكل موجود ، وليس بغائب ، فهو شاهد . وإدراك الشاهد ، هو المشاهدة : إما بمباشرة وملاقاة ، وإما من غير مباشرة وملاقاة . وهذا الأخير هو الرؤية . والحق الأول يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته عن أبناء عالم التقديس ، وإنما الغفلة من غشاء أدران العادات ، وغطاء عالم الطبيعة فإن رفع الحجاب ، وانقشع النقاب ، وقفت على حقيقة الحقائق ، بدون احتياج إلى الاستدلال . ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق : ٢٢] . فقد يدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقاة ، وهو الروية ، فالحق مرئي لذوي الكمال ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٧٨] . **عبده** .

(٢) القيامة : ٢٣ .

(٣) الأنعام : ١٠٣ .

بمعنى الإحاطة غير مقبول، على أنه لو كان، لكان في النظر ما يقاومه. وتأيدت آية الإثبات بأحاديث صحيحة.

ثم استمر الأمر في السلف على إجماله، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين، فانكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم ولا جسماني، ولا رسم له، ولا جهة، ولا شكل، ولا صورة، فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه، التي هي به عندنا، واتفق الكل على ذلك، فإن الرؤية، بما هي عليه في الشاهد، يستحيل أن تتعلق إلا بما هو جسماني كثيف تقع عليه أشعة الضياء، أو بما هو مضيء بذاته أو بغيره، ثم افترقوا في مقالاتهم. فمنهم من أخذ بطرف الإثبات، لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا. والآخر طرف النفي، مستدلاً بما يترتب على هذا الوجه المعروف. فعلمنا من ذلك: أن ليس النزاع بينهم في أمر محصل، فإن صاحب الإثبات نفى جميع لوازم الرؤية، ما عدا الانكشاف. وصاحب النفي إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المألوفة، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الإحساسية، فضلاً عن غيرها، فهب إنه بأية قوة كانت، ﴿**وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾⁽¹⁾. فالأول: قائل بما قال الثاني، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج، ومقالات الخِداج⁽²⁾، خصوصًا ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية التي لا تفيد في مجال البراهين، وليس التكلم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد. بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يرى - كما أخبر - على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث، وليكن بأيَّة قوة من قوانا، أو بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت، في أي عضو من أعضائنا، وإن كان القلب.

* * *

---

(١) النحل: ٨.

(٢) مفردها، خدوج، أي: الناقص.

١٨٢ ـ (فلم يبقى إلا الوجود . . . إلخ).

لقائل أن يقول: إن المشترك هو الكون (مضيًّا) أعم من أن يكون بالذات، أو بالعرض، وهو أقرب، تأمل. ثم لا نطيل في نقد هذه الدلائل.

* * *

١٨٣ ـ (ولا حاكم عليه . . . إلخ).

أقول: إن أريد من الحكم التكليف، أي إيجاب شيء عليه، إن فعله يثاب، وإن تركه يعاقب، أو إن فعله يستحق أن يُمدح، وإن تركه يستحق أن يُذم، فذلك منفي عنه تعالى، بعد ثبوت (وجوبه) بالضرورة. وإن أريد منه العلم بصفة من صفاته، أو لازم من لوازمها، فذلك بديهي الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالإله. ثم إنه لا فارق بين أن تعلم ثبوت الإرادة له تعالى، واستحالة أن لا يكون مريدًا، ووجوب أن يقع فعله على طبق علمه، واستحالة أن لا يكون كذلك، وبين أن تعلم ثبوت كون أفعاله يجب أن تكون لحِكَم ومصالح، واستحالة أن تكون عبثًا، أو وضعًا للشيء في غير محله، تعالى عن ذلك. وبالجملة: لا فرق بين علم وعلم، في كونه حكمًا. وإن افترق علمان في مسألتين، من حيث إن أحدهما مطابق للواقع، والآخر ليس كذلك. وهذا في جميع المعلومات سواء.

والعجب لرجل يدعي الفضل، ثم يفرق بين علم المعتزلة بحسن بعض الأفعال وقبحها، وعلم الماتريدية بذلك، بأن علم العقل عند الماتريدية ليس صادرًا عنه، مباشرة ولا توليدًا، بل عن الله تعالى، فمن ثم صح أن يجعل حكمًا على الله، لأن الله هو الحاكم على نفسه حينئذ. وعند المعتزلة هو صادر عنه مباشرة، فكان حكمه حكمًا لغير الله، على الله، ويستدل على ذلك بموافقة الماتريدية والأشاعرة في أنه لا حاكم على الله. وموافقتهم المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين. يقول:

(ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام(١) من أن مسألة كون العلم بخلق الله، أو التوليد، خارجة عن بحثنا هذا. إن هي إلا غفلة، فإن الكلام ليس إلا في أن العقل هل يحكم، أو لا يحكم؟ كما تقول: هل الرجل يصلي، أو لا يصلي؟ ومسألة خلق الأفعال، مسألة أخرى تعم كل فعل، فلا داعي لتخصيص الحكم ههنا، كما قال ابن الهام). فقوله حق. ثانيًا: إنه كما لا يصح أن يقال: إن الله يصلي صلاة الظهر، عند الأشاعرة، لا يصح أن يقال: إن الله حاكم، عند حكم العقل. أي لا يصح أن يقال: أهذا الحكم ـ أي العلم ـ هو حكم الله، أي علمه بعينه، وثالثًا: على مشرب هذا الرجل، يجوز أن ينسب إلى الله كل نقص، ثم يقول: لا ضير فيه، فإنه الفاعل للكل، وهو يفعل بنفسه في نفسه ما يشاء. وبالجملة: فهذا كلام ناشئ عن عدم التأمل رأسًا، بل عدم الديانة.

وإن أريد بالحكم معنى آخر، فلم يتبين بعد، حتى نقرر فيه نزاعًا في هذه الألفاظ الدائرة على ألسنة القوم.

* * *

١٨٤ ـ (ولا يجب عليه شيء . . . إلخ).

أقول: إن كان يريد من الوجوب، ما هو مصطلح الأصوليين والفقهاء، فبديهي النفي، بعد إثبات الوجوب، كما سبق. إذ لا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب، واستحقاق الذم والمدح. وإن كان يريد من الوجوب قسيم الاستحالة والإمكان، فلا يصح نفيه عن الواجب. كيف!! ويجب أن يفعل على طبق ما علم، وإلاَّ لزم الجهل المحال. فالوجوب بهذا المعنى صحيح في جانب الحق تعالى، وليس تحققه في جانبه بموجب لنقيصة، بل لكمال، كما هو ظاهر.

---

(١) محمد بن عبد الواحد [٧٩٠ ـ ٨٦١هـ / ١٣٨٨ ـ ١٤٥٧م] من علماء الحنفية، وله مؤلفات في الفقه والأصول.

بقي النظر في تفاصيل الواجب بهذا المعنى، وما الذي قام عليه البرهان منه؟ وما الذي لم يقم؟. فقد قدمنا صفات كثيرة يجب أن تكون له تعالى. والذي يعنينا في هذا الموضع ما يتعلق بفعله تعالى، فنقول: قد قطع البرهان بأن الواجب لا يجوز أن يكون عابثًا في أفعاله، بل لا بد أن تكون مبنية على الحكمة التامة. وإنه ليس شيء مما يبرز في عالم الوجود بقاصر عن مصالح، لولاها لم تكن في الوجود. بل ربما كان يختل به نظام كل موجود، كما يعلمه المحقق. فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح، فقد ندرك الحكمة بوجه، وقد لا ندركها. فعدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها، لما قام من البرهان. فقول المعتزلي: (يجب على الله الأصلح)، إن كان يريد به ما ذكرنا، فنعم، ولا خلاف لأصحابنا معه، خصوصًا الماتريدية، لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى، وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعي مصالح، على حسب ما نحن نفهمه، وندركه. فذلك ضرب من الجهالة، كأنه يريد أن يضرب لله قانونًا، لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف. وأما ما قال في اللطف: فإن كان يريد أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف أحدًا بدون أن يعلمه بأنه مكلف، أي بدون إرسال رسول. أو يكلفه بالطيران بدون أن يكون له أجنحة، فذلك مسلم، إذ العاجز عن شيء عجزًا مطلقًا لا يصح تكليفه، والتوجه إلى المجهول المطلق، محال. وهذا تشهد به البداهة، فلا داعي لأخذه بأطراف النزاع. وإن كان يريد أن التكليف، بذاته، واجب، فالإعلام به واجب، فبعثة الأنبياء واجبة مثلاً فهذا موقوف على إحاطته بتمام المصالح المترتبة عليه، والمفاسد المترتبة على عدمه، فليبينها حتى ننظر فيها. وإن كان يريد أنا لما علمنا وقوع بعثة الأنبياء والتكاليف وكانت هذه من الأفعال الإلهية، والأفعال الإلهية لا تكون إلا الحكمة، فقد وجب العلم بأنها واجبة في الواقع ونفس الأمر، لما أنها الحكمة. فذلك نظير أن تقول: إنه لما علم وجود زيد، علم أن الله كان عالمًا به، فكان وجوده واجبًا. وهذا ليس من المطالب العلمية، ولكن لا شناعة في إطلاق الوجوب بهذا المعنى، في جانب الباري، وإن كانت الشناعة في الدعاوي غير البيِّنة.

ولعل قائلاً يقول: إن المعتزلي يتنازل عن التعيين، ويقول: يجب على الواجب أن يفعل ما فيه الحكمة، ولا يجوز عليه أن يتركه. وهذا أمر غير (كون فعله لابد أن يكون لحكمة). فأقول: إن قولي: (شئون الواجب الفعلية لابد أن تكون لحكمة)، شامل لقولك هذا، فإن ترك الفعل إن كان لحكمة، فما كان في الفعل حكمة، وإلا فقد نفيت حصولها، فالفعل لازم. فوقع الوفاق بيننا وبينه.

* * *

١٨٥ ـ (ولا يجب الثواب عليه في الطاعة. . . إلخ).

أقول: قد علمنا استحالة العبث على الله، ووجوب الحكم في أفعاله. وليست الحكَم عائدة عليه تعالى، بالضرورة، وإلا لكان مستكملاً بغيره، فهي عائدة على غيره بالضرورة، فما وقع عنه من ثواب وعقاب، فإنما كان لحكمة تتعلق بالمثاب والمعاقب. وأما تعيين الحكمة، فليس لنا بلازم. فغاية ما يقال: إن الغدر والظلم، في جانبه تعالى، نقص محال. فاللائق بجنابه أن يكون ما يصدر منه، في حاق موضعه. فإن لزم من فعل طرو نقص في ذاته أو في صفاته، فذلك الفعل محال، أيّا كان.

وأما أخبار الله فلا سبيل إلى حل عقدها بحال، فإنه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم، ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه، كما يقول به الشيخ أبو منصور⁽¹⁾، من أنه يجب تحقق الوعد والوعيد، تصديقًا للنصوص. والقول بأنها إنشاءات للترهيب والترغيب، خروج عن السبيل، وروم لتحريف الكلم عن مواضعه. وأي ضرر في أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به؟ وأنه لا محالة واقع، لما أنه قد علمه فأخبر به. ولا حول ولا قوة إلا بالله!.

---

(١) أبو منصور الماتريدي: محمد بن محمد بن محمود [٣٣٣هـ ـ ٩٤٤م] من أئمة علم الكلام، ألّف فيه وفي الفقه، وهو رأس فرقة الماتريدية التي تتخذ من بعض القضايا موقفًا وسطًا بين المعتزلة والأشعرية. ونسبته إلى «ماتريد» بسمرقند.

١٨٦ ـ (وإن عاقب فبعدله، لأنه لا حق لأحد عليه . . . إلخ) .

أقول : انظر إلى هذه التعاليل الركيكة، المستهجنة عند النفوس السليمة، التي لا ينبغي أن تذكر في جانب ناقص العدالة، منثلم الاقتدار، فضلاً عن مبدأ الكمال وغايته، التي محصلها أنه لما استبد بالمالكية، ووقع العالم في قبضته ذليلاً، تحت قهره أخذ يتصرف فيهم بما يريد، مما يضر ولا ينفع، بدون ملاحظة مصلحة تعود إليه، أو إليهم، يهلك ويشن الغارة على مستحق البر والإحسان، وينعم ويفيض أنواع الخيرات على مستحق الويل والنكال، بدون مراعاة شيء ما في الطرفين سوى هذه الإرادة .

إن هذه إلا شناعة زلت بها الأقدام، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية، وتصوره على وجه يلائم طبع القائل . ولكن ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك . ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾⁽¹⁾ . فانظر بعين الحق والوجدان، تر أن الكل بفضله تعالى، حتى العقاب والنكال، فإنه يتعالى شأنه عن التشفي وهيجان دم الغضب، من حيث ما يعود إليه . بل تلك الآلام والأنكال إنما هي مما يعود إلى ذات المُعذَّب المُعاقَب بالصلاح . ولكن المريض لا يدرك الصحة في شرب الدواء، والمزمن مرضه قد لا يظن بالطبيب إلا أنه لا يريد به إلا الإيلام، ولا يعلم أن لولاه لهلك، بأتم مما تكلم هو عليه . فسبحانه، فضله وعدله سواء، وأمرهما عائد إلينا بالخير والمنفعة، من حيث لا نعلم، إلا من وفقه الله تعالى، وفتح له باب الحق والمعرفة، فإنه يتحقق بما ذكرنا، ولا يرى حالاً من الأحوال التي يكون عليها إلا وفيها خيره، وإن بلغت منه قصارى الألم . ولذلك أسباب تبين في موضع آخر . فهذا الموفق العارف، منعم بآلامه، مسرور بأحزانه، إذ لا يعلم من الحق إلا ما فيه الخير، فأنى له الضير؟ فهو بكل حال راض عن الحق، والحق راض عنه، فدقق النظر تندفع عنك شكوك المحجوبين القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه .

---

(١) الصافات : ١٨٠ .

١٨٧ ـ (ولا قبيح منه).

أقول: هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب.

* * *

١٨٨ ـ (ولا غرض لفعله... إلخ).

أقول: اعلم أن الفاعل المختار هو: ما نسبة الفعل والترك إليه سواء، من حيث هو فعل وترك، فلا يصح أن يصدر عنه ما نسميه فيه مختاراً بطريق اللزوم لذاته، بمعنى الوجوب لذات الذات، أو لصفة لازمة للذات، كاقتضاء طبيعة النار للحرارة، واقتضاء الحرارة لتفريق أجزاء المماس له. فإنه لو لزم شيء لنفس الذات، أو لصفة من صفاتها، بحيث لا يمكن انفكاكه عن تلك الذات أو الصفة، وإن شاء المختار انفكاكه، فذلك لا يقال له فاعل بالاختيار، فلم يكن بالاختيار إلا ما كان لنفس ترجيح الإرادة والمشيئة دخل فيه. بل ما كان السبب القريب فيه هو الاختيار. وليس ذلك الترجيح بأمر لازم للذات، وإلا لزم صدور جميع أفعال المختار في آن واحد، لحصول ما هو السبب الأخير دائمًا. أو تأخر المعلول عن تمام العلة. وكلاهما محال بالضرورة. وكذا القول في اللزوم للصفة، فإن ما هو لازم اللازم فهو لازم، فالكلام فيها واحد. فكأن ترجيح المختار لفعل ما من أفعاله، قد لا يكون ثم يكون، وقد يكون ثم لا يكون. ومن البديهي أن شيئًا لا يكون ثم يكون بدون ما به كان، فهو باطل بحكم أن لا بخت ولا اتفاق، ولا ترجح بدون مرجح. فلا يصح أن يكون موجب الترجيح والاختيار ما كان لذات الفاعل، لما قد علمت. فبقي أنه لأمر عارض خارج عن الذات، ليست الذات بمقتضية له. فموجب الترجيح أمر عارض للذات. ثم بالترجيح كان ترجح العقل. فذلك العارض هو الباعث للفاعل على الفعل. ومعلوم أن باعث الترجيح لشيء بخصوصه لا يكون

إلا له خصوصية وملاءمة مع ما أوجبه الترجيح، وهو الفعل، فهو مما يتعلق بالفعل. فقد بان أنه لا يصدر فعل عن مختار إلا لباعث من ملائم للفعل. ومن نفي ذلك فقد نفي الاختيار من أصله. وذلك لعمر الله التحصيل عند تحقيق معنى الاختيار لمن له أدنى التفات إلى الاختيار، والمختار، ومقابلهما. فهذا القدر من الباعث لابد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الأولية.

ثم إنه قد يكون ذات الفعل مقصداً للفاعل لذاته، بحيث يكون الفعل عين المقصود لذاته، فباعثه تصوّره فقط. وهذا قول ظاهري. وقد يكون لغيره، فباعثه تصورهما. وهل يكون منك أن تقول: إنه مختار يصدر عنه فعل اختياري، بدون أن يكون ذلك الفعل متصوراً، مقصوداً بأي قصد كان؟ كلا، وإلا فلم يكن مختاراً.

ثم إن ما نسميه عبثًا عرفًا، لابد فيه من تحقيق هذا المعنى، فهو لغاية ما.

ولكن قد يكون للفاعل أعمال، هي أحق أن يعملها، لغايات، هي أحق أن تكون، ثم يأخذ بعمل ما ليس كذلك، لغايات دنيا، ليست الحقيقة أن تُفْعَل، وهو يعلم ذلك، فيقال له: عابث، وسفيه، إذ قد أتى بغير الحقيقي، مع إمكان الحقيقي. فإذا كان لا يعلم، فهو الجاهل المغرور.

ثم إن الغرض يطلق عرفًا ولغة ـ كما يعرف من عرفنا، ومن تعبيرات اللغويين، الذين لم تشبهم شائبة الاصطلاح ـ ويراد منه الغاية العائدة على نفس الفاعل بكمال، بوجه ما، قرب أو بعد. ويطلق اصطلاحًا علميًا على الباعث على الفعل، ويرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل وهو بالإطلاق الثاني ألمّ منه بالإطلاق الأول يتفرد منه فيما لم يكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل. بل إنما كان متمحضًا لتكميل الغير فقط، فيكون الباعث في الحقيقة محض الجود من الفاعل، الرحمة بالمفعول. فهو أمر يتبع الكمال، لا يتبعه الكمال.

إذا تحققت هذا، فاعلم أن الباري تعالى الذي هو أعلى من أن تقع التغيرات في ذاته أو صفاته، المبرأ عن حكم الضرورة والمجبورية، إنما يفعل الفعل، ويكون عنه الفعل، بغاية ما، وإلا لم يكن مختاراً، أو كان الترجيح بغير مرجح، وإنما يفعله لغاية هي أعظم الغايات، بحيث لا يتصور فوقها غاية، وإلا لزم الجهل، أو العبث، أو السفه، ومجرد ترتبها على الفعل، بدون قصدها، غير كاف في دفع الاستحالة. فإن ما يترتب على عمل من أعمالك، بدون قصد منك إليه، لا يعد منك حكمة، بل رمية بغير رام. فلا يقال لمتخبط، قتل عقربًا، بحركات تخبطه: إنه حكيم بذلك العمل. على أنه لا فرق بين عدم القصد، وعدم العلم، في الحقيقة، لمن تأمل نوعًا ما من التأمل.

وبالجملة: فلا يمكن أن يصدر فعل الحق إلا لما هو من الغايات أحق، وإن كان في نظر الجاهل ليس كذلك.

ثم إنا نقول: من الواجب أن لا تعود تلك الغاية على الذات بالكمال، بل إنما تعود إلى الغير بالإكمال. فإن كان المراد من النفي في قوله: (لا غرض لفعله). نفي الغرض اللغوي العرفي، فذلك: نعم. وإن كان يريد نفي مطلق الباعث، فذلك: هو نفي الاختيار، المنزه عنه الباري. وأما ما أورده من أن الغرض: إما أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من عدم حصوله، أو لا يكون. والأول يستلزم الاستكمال بالغير، والثاني يستلزم أن لا يكون غرضًا، سواء كان ذلك الأمر للغير، أو للذات، فهو مغالطة نشأت من الغلط في أنه: هل يقال للحاصل للغير أولى أن يحصل للفاعل؟ أو ليس يقال؟. فنقول: هو أولى أن يحصل للغير. ولا يقال: إن ما هو أولى أن يحصل للغير يلزم أن يكون أولى بأن يحصل للفاعل، كما هو ظاهر. بل غاية ما يقال: إن إيجاد الفاعل ذلك المفعول لغيره أولى من عدم إيجاده. فنقول: نعم، إيجاد الفاعل لهذا الفعل أولى من عدم إيجاده بحسب، الواقع ونفس الأمر. وهذا محل وفاق. وكيف يقدم عاقل ـ له إلى الله جانب ـ على القول بأن الله ليس له مقصد في أفعاله، بل هي حاصلة منه أيّا ما كانت؟!

ويدل على أن المصنف، إنما أراد نفي الغرض اللغوي، قوله: (راعي الحكمة والمصلحة). فإن المراعاة هي: الملاحظة والقصد إلى الشيء. فقد قال بأن الباري قصد ترتب الحكم والمصالح على أفعاله. فافهم وأمعن النظر. وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث، لكن لا يتحمله علم الكلام.

* * *

١٨٩ - (كما أن من يغرس غرسًا، لأجل الثمرة. . . إلخ).

أقول: هذا تمثيل بارد، فإنه قد مثل برجل خسيس الطبع، دنيء الهمة، قد قصر كماله على بعض ما يترتب على فعله، وهو غافل عن الباقي. مع أنه لو كان يعلم لنفسه حاجة إلى الاستظلال، أو غيره، مما ذكره، أو كان يراعي نفع غيره، كما يراعي نفع نفسه، لقصد الكل، وكان المجموع غاية. فعدم قصده لذلك: إما لنقصه في ذاته، أو جهله أنه قد قصد غاية فنيت فيها الغايات، فعدم قصده لغيرها، لما أنه لم يحضره أن الغير مصلحة.

* * *

١٩٠ - (والآيات والأحاديث مؤولة. . . إلخ).

بانضمام هذه التأويلات إلى التأويلات التي ذكرها في الوعد والوعيد، وتأويلات الاستحقاق، وغير ذلك مما هو معلوم لديك، يكون القرآن كله - إلا ما ندر، مما يفيد حكمًا، أو قصصًا - مؤولاً، لم يقصد معناه. وكل ذلك بدون ضرورة، إذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن على خلاف ما يكاد أن يكون محكمًا، وليس ما أبدوه ههنا إلا مقدمات خطابية، بل قياسات شعرية، لا يعدل عن النصوص الصريحة إليها.

* * *

١٩١ ـ (هذا مما علم فيما سبق).

أي علم دليله فيما سبق من الآية الشريفة، أي قوله: (له الحكم). فإن تقديم الخبر فيه للحصر.

* * *

١٩٢ ـ (ولا نزاع في أن هذين المعنيين).

أي صفة الكمال والنقص، والملاءمة للغرض والمنافرة. ثابتان للصفات في حد أنفسها، أي بقطع النظر عن ورود الشرع، وفسره بقوله: (وأن مأخذهما العقل). وقوله: (ويختلف بالاعتبار)، يرجع إلى القسم الثاني، أي ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار. فربما كان شيء واحد، ملائمًا لشخص منافرًا لآخر، أو ملائمًا منافرًا، لشخص واحد في وقتين، في حالين. فكان الأول تقديمه على ما يتعلق بالقسمين. كذا قيل. والذي يعلم عند التحقيق أن القسم الأول، كذلك، يختلف بالاعتبار، فرب كمال لشيء، هو نقص لآخر، وبالعكس، وإن كان كل بحسب الواقع حقيقيًا. فقوله: (ويختلف) يرجع إلى القسمين، فتأخيره قد صادف محلاً.

* * *

١٩٣ ـ (وهو عند المعتزلة عقلي. . . إلخ).

أقول: الأشاعرة يذهبون إلى أن ليس للعقل ما يوجب النهي عنه أو الأمر به، بل نفس النهي عنه ـ أي كونه متعلقًا للنهي هو قبحه ونفس الأمر به أي كونه متعلقًا للأمر ـ وهو حسنه بمعنى أن كونه بحيث يثاب عليه الفاعل، أو يعاقب عليه، أو يذم عليه، أو يمدح به، ليس إلا محض كونه متعلقًا للنهي والأمر.

والمعتزلة والماتريدية يقولون: إن النهي لم يتعلق به إلا لقيام ما يقتضي النهي والأمر، أي فالثواب والعقاب لأمر ما في الأفعال. والنبوات منبئات كاشفة عنه.

وأما عند الأشاعرة، فلا ثواب ولا عقاب على نفس الأفعال لأمر فيها، وإنما ذلك للنهي والأمر، فالخطاب الجاري على لسان النبوات منشئ لما به الثواب والعقاب. ومن المعلوم أن الإنشاء لا يعلم إلا بعد تحققه من المنشئ، فلا يمكن ـ على قول الأشاعرة ـ أن يعلم الحسن والقبح قبل ورود الشرائع، بوجه من الوجوه، بل لابد من تحقق الإنشاء، والعلم به، حتى يحكم بالحسن والقبح، بهذا المعنى.

وأما على قول المعتزلة ـ من أن الثواب والعقاب لقيام معنى في الفعل ـ فيصح أن يعلم ذلك المعنى الموجب، بالفحص والبحث، أو بالكشف، أو بالبرهان، لما أمر ثابت، وكونه موجبًا لذلك، أيضًا، أمر لازم له. وكل ما هو موجود فيصح أن يتحقق من الفعل الحكم بوجوده، بأي طريق كان. وإن لم يكن طريق الإخبار، غايته: قد يخفي لغموضه، فينبئ عنه الشرع، أي بسبب الأمر والنهي يعلم أن فيه أمرًا يقتضيهما على الإجمال. وقد ينص الشرع على ذلك الأمر تفصيلاً.

* * *

١٩٤ ـ (والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين . . . إلخ).

أقول: استدل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لايثبتان بالعقل، بأن العبد مجبور في أفعاله، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى، فحصول فعله عنه اضطراري، وكل ما حصوله اضطراري، فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه أو تقبيحه، عقلاً، فإن الصادر عن الشيء لا يقال عليه: إنه حسن أو قبيح إلا لو كان صادراً عنه باختياره. وقد بينه في [المواقف]، وأطال في بيانه. والشارح قال: (إن العبد غير مستقل بإيجاد فعله). فعبر بغير المستقل عن المجبور، من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم،

حياء، فإن من العيب أن نضطر إلى القول بالجبر المحض ثم ندعي صحة التكاليف، ثم ندافع بما لا يدفع. هذا حاصل ما قالوا.

ثم نقول ـ بعد تسليم الاستدلال، مع ضعفه كما ترى ـ: إن الأمر والنهي: إما أن يكونا من الأمور المقضية المحكوم بها في علم الحق تعالى، بوقوعها، أم لا، الثاني باطل بالاتفاق، فثبت الأول، فلهما مع الواقعيات نسبة، فيجوز الوصول إليهما: إما بحدس، أو برهان، أو غير ذلك. ولا سبيل إلى منع ذلك إلا بإثبات استحالة حصول ما يوصل إلى العلم بهما لأحد من الناس، وذلك لا يثبت. فالقول ما قال الشيخ أبو منصور، وإن وافقه عليه صدقه جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة.

* * *

١٩٥ ـ (لأن أفعال العباد كلها، إما مخلوقة... إلخ).

أقول: أي أن فعل العبد على الإطلاق: إما مخلوق لله مباشرة، فلا تأثير للعبد فيه بوجه، فيكون مجبوراً محضًا، كما هو عند الشيخ، وإما بأن يخلق الله في العبد داعيًا يجب الفعل عنده، كما يقول به إمام الحرمين، فهو مجبور أيضًا. فإن الموجب إن كان اضطراريًا، فما أوجبه أيضًا اضطراري. وإذ كان الفعل ـ على أي الأحوال ـ اضطراريًا، فكيف يوصف بالحسن والقبح في ذاته، إلا أن يضع الله ذلك؟

* * *

١٩٦ ـ (كفعل الله).

هذا مبني على أن القبيح: ما نهى عنه شرعًا، والحسن: بخلافه، وإن الحسن: ما لم ينه عنه شرعًا، والقبيح: بخلافه. فإن ما لم يكن منهيًا عنه شرعًا، شامل

لأفعاله تعالى، وللمباح، ولغير ذلك، مما ذكره. أما إن عرف القبيح: بما نهى عنه شرعًا، والحسن: بما أمر به شرعًا، فالمباح: لا حسن ولا قبيح، كما هو الظاهر من أصل دعوى الأشاعرة، ومن أن الحسن والقبيح هو ما يتعلق به المدح والثواب، والذم والعقاب. ففعل الله، وغير المكلف، والمباح، لا يوصف بالحسن، ولا بالقبح، بهذا المعنى.

* * *

الله غير متجزئ

١٩٧ ـ (يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية . . . إلخ) .

أقول : احتج عليه الرئيس في [إشاراته] بـ : (أن الواجب تعالى لا يشارك شيئًا من الممكنات، في ذاتي من ذاتياتها، فإن كل ما هو ذاتي للممكن مقتضى للإمكان لذاته، ولا شيء مما يكون للواجب بمقتضى للإمكان. أما الأول: فلأنه لو لم يكن كذلك، لكان شيئًا من ذاتيات ما هو ممكن، مقتضيًا للوجوب أو الامتناع، فلا يكون ممكنًا. هذا خلف. وأما الثاني، فلأنه لو كان للواجب شيء يقتضي الإمكان، لم يكن واجبًا، هذا خلف. وإذا لم يشاركها في ذاتي من ذاتياتها، فهو ينفصل عنها بذاته، لا بذاتي، بل ولا بعرضي. فلا جنس، لعدم المشاركة، ولا فصل، لأنه من لوازم ما له جنس. فلا يحد. وهو غير تام، إذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدودًا، لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة في نوع. والنوع منحصر في شخص. والحقائق الفرضية فيه واجبات كالأشخاص الفرضية. فالصواب الاحتجاج بأن التركيب الذهني يستدعي التركيب الخارجي. والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجي، لأنه مدار للإمكان، فكذا الذهني، فتأمل.

* * *

١٩٨ ـ (واستدل عليه . . . إلخ) .

أقول : استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة، أي أنه ليس له صفتان

من نوع واحد، كقدرتين، وإرادتين مثلاً، بأنه لو تكثرت القدرة أو الإرادة، مثلاً، وهي صادرة عن الذات البتة: فإما أن تكون صادرة عنها بالاختيار، أو الإيجاب، ولا ثالث لهما. وهما باطلان، فالتكثر باطل. أما بطلان صدورها بالاختيار، فلأن الاختيار إنما يكون بعد القدرة، فتكون القدرة المتكثرة مستندة إلى قدرة أخرى، ويتسلسل، وهو باطل. وأيضًا، الصادر بالاختيار، حادث، وصفاته تعالى أزلية. وأما بطلان صدورها بالإيجاب، فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد، على السواء. فنسبته إلى الاثنين كنسبته إلى الثلاثة والأربعة. فليس صدور بعض منها أولى من البعض الآخر، فلا يصدر عنه شيء منها، وإلا لزم الترجح بلا مرجح، وهو محال بالضرورة. فلا تصدر القدرة المتعددة ـ مثلاً ـ عن ذات الواجب. والقدرة الواحدة، ثابتة، فثبت المطلوب.

ثم إن الشارح بحث في هذا: أولاً: بأن المختار يجوز أن يصدر عنه قديم، لجواز أن يكون القصد قديمًا، وإن لم يكن ههنا، لخصوص المادة، وهو أن القدرة مثلاً، إن صدرت بالاختيار تحتاج إلى قدرة سابقة، ويلزم التسلسل، وثانيًا: بأن تساوي الأعداد ـ بالنسبة إلى الموجب ـ ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون البعض أولى من بعض، بالنسبة إليه في الواقع، وإن كنا لا نطلع على ذلك. فلم ينقطع عرق جواز أن يكون للواجب صفات متكثرة، من نوع واحد. وبحث فيه بعضهم أيضًا بأن ذلك جار في القدرة الواحدة مثلاً، فإن الواحد من مراتب الأعداد، فما مرجحه على ما فوقه، والنسبة مستوية!. ثم أجاب عنه بما لا يجدي نفعًا.

ونحن نقول: إن المحل المقتضي لعَرَضه الحال فيه، لا محالة يقتضي من عرضه ما له إليه نسبة تامة، على حسب ما توجبه ذاته وتقتضيه، ثم إن العرض الذي هو كيف، كالقدرة والإرادة، إذا كان من نوع واحد، إنما يتعدد بتعدد المحال، إذ وجوده وجود لمحله. فليس له تشخص سوى محله، وإن كان قد يعرض له بعد تحققه في المحل لوازم أخر، كالشدة والضعف، وما يشبه ذلك. وإنما ينقسم ذلك

العَرَض بعروض القسمة بأي وجه على محله. فإن كان المحل خاصًا، ولا ينقسم، فالعرض واحد لا ينقسم. فالكيفيات العارضة على معروضاتها، واحدة بوحدة معروضاتها، متعددة بتعددها، فالبياض القائم بسطح واحد ـ على أي وجه تحقق ـ لا يقال: إنه بياضان، أو ثلاث بياضات. نعم يقال: شديد، وقوي، وما يشبه ذلك. وإنا لا نعني من القدرة إلا ما هو مبدأ صدور الآثار، بالاختيار، ولا من الإرادة إلا ما هو منشأ الاختيار، فكل واحد من الصفتين نوع واحد، وكذا يقال في الباقي. وإن قيامها بذات الواجب تعالى واحد لا ينقسم ولا يتعدد، فما قام به أيضًا لا يتعدد ولا ينقسم. نعم يقال: إن مبدأ الأثر فيه أقوى، وأعلى، وأشد، وكذا الباقي. وحاصل القول: إن الصفات إنما تجوز تشخصاتها وهوياتها بمحالها وموصوفاتها، فإذا اتحد ما به الهوية فقد اتحدت الهوية. فتأمل جدًا.

* * *

١٩٩ ـ (غير متناهية بحسب التعلق. . . إلخ).

أقول: من الصفات الذاتية ما يقتضي تعلقًا بين الذات وبين أغيارها، كالعلم والقدرة والإرادة، فتعلقات تلك الصفات بالأغيار غير متناهية. ونعني بغير المتناهية: ما هو أعم من أن تكون التعلقات متحققة بالفعل، غير متناهية. أو تكون بحيث لا تقف عند حد، وإن لم تحصل في عالم التحقق غير متناهية. وقد استدل على عدم تناهي التعلقات ـ لجميع هذه الصفات ـ بعدم تناهي متعلقاتها، فإنه إذا اختلف المتعلق وجب اختلاف التعلق باختلافه، لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها. أما المعلومات فعدم تناهيها ظاهر، لأنه يعلم الواجب، والممكن. والممتنع، والممكن غير متناهية، فضلاً عن قسيميها، فإنا لو نظرنا إلى نوع من أنواع عالم الجسمانيات، كالإنسان مثلاً، لرأينا أنه يصح أن يكون له أشخاص غير متناهية، لجواز تبدل هيئات غير متناهية على أجزاء مخصوصة بالتركيب والتحليل،

فضلاً عن سائر أنواع الممكنات . فعالم الإمكان غير متناه . والواجب يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم، أزلاً وأبدًا، فتعلقات علمه غير متناهية، أزلاً وأبدًا . وأما مقدوراته، ومراداته، فليست غير متناهية بالفعل، ولسنا نعني ما يمكن تعلق الإرادة أو القدرة به، فإن هذا لا يتعدد بتعدد تعلق القدرة والإرادة . بل إنما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل، كما في المعلومات والعلم . نعم يكون التعلق في قوة الحصول والتعدد فهي غير متناهية . بمعنى لا تقف عند حدٍّ . فالتعلقات أيضًا كذلك لا تقف عند حد .

بقي على هذا أن يقال: حيث حكمنا بأن المقدورات لا تقف عند حدٍّ، والإرداة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة، وتعلقات الإرادة أزلية، فالإرداة يجب تعلقها بغير المتناهي بالفعل، فإنها المخصصة لكل مقدور بما يجب أن يكون له . فتعلقاتها غير متناهية بالفعل . فاندفع ما أورده الشارح في القدرة، وثبت ما أورده في الإرادة . فافهم .

* * *

٢٠٠ ـ (بل لا نسبة بينهما) .

إضراب عما يفهم من قوله: (قليل من كثير)، من أن بينهما نسبة مقدارية، فقال: لا نسبة بينهما بالمقدار، فإن المتناهي ينسب لغير المتناهي .

* * *

الملائكة

٢٠١ ـ (ولله تعالى ملائكة . . . إلخ) .

أقول: إن من الواجب اعتقاده أن لله تعالى عالمًا من خلقه سماه الشرع بـ(الملائكة)، ليس بالذكر ولا بالأنثى، وإن له أجنحة ـ كما أخبر ـ وإنهم: ﴿لاَّ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾(١). وهذا شيء يجب اعتقاده من السمع. وأما الاستدلال على وجوب أن يكون مثل هذا العالم، أو البحث عن حقيقة، أو أنه جسم، أو غير جسم، وما هي أجنحته؟ وهل هي من جنس ما نعهد؟ أو أمر آخر عبَّر عنه بذلك تشبيهًا؟ وأنهم ﴿لاَّ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾، وهل هذه الطاعة في جبلتهم؟ بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها؟. وتعيين مقاماتهم، وأن أحدًا لا يتعدى طوره ومقامه، على ما يشار إليه في الأقوال الإلهية، وإنه لم ذلك؟ وما حقيقة السؤال بقوله: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾(٢). فذلك مما لا يبين في فن الكلام. وقد أشرنا إلى شيء من ذلك في رسالتنا (الواردات).

* * *

٢٠٢ ـ (لما روى عنه صلى الله عليه وسلم . . . إلخ) .

الله أعلم بصحة هذا الحديث، حتى يوجب الظن، فضلاً عن أن يؤخذ موجبًا لاعتقاد ما يعارض البرهان.

* * *

---

(١) التحريم ٦.
(٢) البقرة: ٣٠.

كلام الله القرآن

٢٠٣ ـ (والأنبياء أجمعوا . . . إلخ) .

أقول : يريد أنه قد وقع إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ـ على ما تواتر عنهم ـ على أنه تعالى متكلم . والمتكلم من اتصف بالكلام . فقد ثبت أنه تعالى متصف بالكلام . والله تعالى لا يتصف بحادث . فوجب أن يكون الكلام قديمًا .

فإن قلت : إن نبوة الأنبياء يتوقف ثوبتها على ثبوت الكلام ، وذلك لأن الإرسال إنما يتحقق بقول المرسل : أرسلتك إلى فلان ، أو ما في معناه . فإذا لم يثبت الكلام ، فمدعيه كاذب من أول وهلة ، أو مشكوك الصدق ، فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام ، فثبوت الكلام بإجماعهم دور .

قلت : إن النبوة والإرسال لا يتوقفان على كلام المرسل ، بل يجوز أن يكون بإلهام ، فيكون رسولاً بإظهار المعجزة ، بدون توقف على شيء آخر . ثم يثبت الكلام بنبوتهم . هذا حاصل ما قاله .

ونوقض بأنَّا لا نسلم أن المتكلم من قام به الكلام ، بل المتكلم هو من أحدث الكلام في شيء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ كذا ، مع أن اللفظ ليس إلا صوتًا مخصوصًا ، والصوت كيفية من كيفيات الهواء . وقائمة بالهواء . فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية المخصوصة في الهواء .

ثم أقول : وأما القول بأن العرف واللغة يشهدان بأنه إنما اتصف بكونه (متكلمًا) من حيث إنه متصف بالكلام النفسي ، فهو افتراء محض ، فإنا لم نسمع بأن عرفًا أو

لغة يطلق على من أراد التكلم، بل وشرع فيه فأمسك رجل لسانه، أنه تكلم، ما لم يتم كلامًا لفظيًا، مع أن هذه الصفة النفسية قد حصلت له البتة، بل إنما يقال ـ حقيقة ـ أراد الكلام. والمكابرة في هذا من الغباوة. نعم العرف واللغة إنما يطلق (المتكلم) على من أحدث صوتًا بلسانه أو مخارجه المخصوصة، ضرورة أن من أحدث أصواتًا حرفية بين ضاغطين خارجين عنه لا يقال له متكلم، وذلك ضروري، وإما أن رجلاً طول يومه ما حرك لسانه، ثم إنه أقر بعد ذلك بأنه همَّ بأن يتكلم فامتنع أو مُنع، فليس لنا أن نخبر عنه بأنه تكلم بما همَّ به. فليس الكلام، لغة أو عرفًا، ما هو في الفؤاد، كما زعموا: وقول الشاعر: إن الكلام لفي الفؤاد.. إلخ، فالقرائن قائمة على أن ليس المراد منه الإخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية التي يعقبها النطق، بل المراد إفادة أن كل متكلم فإنما ينطق عن أخلاقه وأحواله الذاتية الكائنة في نفسه، ولفظه إنما هو دليل على ما انطوى عليه، كما يعطيه ذوق الكلام، على أنه لو كان كذلك. فما علمنا إلا أن لفظ (الكلام) يطلق على ما قام بالفؤاد، أي القلب، أو العقل، أو ما تريد فسمه، وإما أنه يطلق على صفة حقيقية سوى هذا، ومباينة له في الحقيقة، أي ليست أمرًا، ولا نهيًا، أو ليست قائمة بفؤاد، ولا عقل، فمن أين علمناه؟ إلا أن يكون بوضع جديد، ولا دليل عليه، أو مجاز، ولا فرق بين مجاز ومجاز.

ثم إن إجماع الأنبياء على إطلاق لفظ لا يقتضي أن يكون المراد منه ما هو موضوعه الحقيقي، ضرورة أنه قد وقع الإجماع على أن لله يدًا، وأنه على العرش استوى، كما تواتر عن الأنبياء، وعن نبينا، وليس المراد حقيقته بالضرورة، فليكن هذا الإجماع كذلك، وأن المتكلم مجاز في مخترع الكلام للاختصاص. وأيضًا: إن النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية، على خلاف الحقيقة، فكان من الواجب أن يبحث أولاً: هل يجوز أن يكون لله صفة هي الكلام، حتى يرتب عليه أن المراد من إطلاق هذا اللفظ، تلك الصفة؟، وهو لم يتكلم في ذلك. والمانع ببرهانه قائم.

وحاصل الكلام: أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها في المقامات البرهانية، إلا من حيث ما يراد تطبيقها على ما يثبته البرهان. وأتي للكلام تتمة.

* * *

٢٠٤ ـ (ولا خلاف. . . إلخ).

شروع في تفصيل الكلام بعد إجماله.

* * *

٢٠٥ ـ (ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة. . . إلخ).

أقول: هذه تحرير لمحل النزاع. وحاصله: أن ليس النزاع في الكلام اللفظي، فإنه حادث باتفاق. وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي.

وأقول: إن الشيخ لم يثبت الكلام النفسي إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وما يشبه ذلك. وهذه إنما تدل على قدم الكلام اللفظي، وإن كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط، وعلى قدم اللفظي والنفسي معًا، إن كان حقيقة فيهما. فإن خصه بالنفس، فذلك تأويل أو ترجيح لأحد معنيي المشترك بدون موجب. فإن قال: إن موجبه هو استحالة قدم اللفظي، قيل ـ عليه ـ: لابد من إثبات إمكان النفسي، ولم يثبته بعد، والمانع قائم ببرهانه، على ما يزعم الخصم. ثم إن الذي يبدو من كلام الخصوم إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظي، وإنه هو المخلوق لله في المتكلم: الرسول، أو الشجرة، أو ما يشبه ذلك، وبراهينهم بأسرها لا تنطق بما سوى هذا. ولم نسمع أن معتزليًا أقام برهانًا على إحالة صفة لله تعالى، هي منشأ لهذا الكلام اللفظي، ليست بحرف ولا صوت، ولا بأمر، ولا نهي، ولا خبر، فلا ندري أن خصوم الشيخ في هذه المسألة من هم؟ والظاهر بل

المتعين من أصل النزاع، إنما هو في اللفظي، وفرضه في النفسي إما مجرد التجاء، أو تنازل عن أصل المدعي، وإثبات مدعي أخر ليس النزاع فيه.

* * *

٢٠٦ ـ **(وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ. . . إلخ).**

أقول: إن المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة في اللفظي، كما هو المعروف. وقال: إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضًا قديمة. وأن الشيخ قال: الكلام هو المعنى النفسي. ولفظ: (المعنى) يطلق على (معنيين): الأول: ما هو مدلول اللفظ، قام بالغير أم لا. والثاني: ما هو القائم بالغير سواء كان لفظًا أم لا. وأن الشيخ يريد من (المعنى) ما هو الثاني، أي القائم بالغير. فالكلام هو اللفظ. ومدلوله، القائم بذاته تعالى، أي اللفظ باعتبار دلالته على معناه، فإن اللفظ إنما يسمى كلامًا باعتبار أن يدل على شيء، فلابد من أخذ الدلالة فيه. وأما إرادة المعنى الأول، أي المدلول فقط، فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلامًا، ويلزم عليه مفاسد كثيرة، من تأملها وجدها من توهماته ـ رحمه الله ـ التي لا يخفى على المتفطن عدم لزومها، كقوله: (كعدم تكفير. . . إلخ). أي واللازم الذي هو عدم التكفير باطل، إذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة. فيكون المتقدمون من الأشاعرة كفارًا، كما سينبه عليه الشارح، وهذه خرافة سقيمة.

* * *

٢٠٧ ـ **(وما يقال: من أن الحروف والألفاظ مترتبة. . . إلخ).**

أقول: معارضة لدليل القدم، بأن الحروف ألفاظ، والألفاظ من قبيل الأمور المتعاقبة المترتبة، والأمور المتعاقبة لا يصح أن تكون بأسرها قديمة، أما أولاً: فلأن التعاقب يقتضي السباق واللحاق في الزمان، وهذا مستلزم للحدوث بالضرورة.

وثانيًا : إن الأمور غير القارة، وجودها أدنى مراتب الموجودات، فكيف صح الحكم بقدمها؟

وجوابها : إن الألفاظ لا ترتيب فيها بذواتها، ولا تعاقب، بل ذلك من حكم الآلة القاصرة، وإلا فهي في عالمها المقدس عن التصور ولا ترتيب زمانيّا فيها، ولا تعاقب، فما لحقتها هذه الصفات المقتضية للحدوث إلا من حيث وصف القارئ والمتلفظ والكاتب. فلتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات، لا على حدوث نفس الألفاظ، جمعًا بين الأدلة.

وأقول :

أولاً : إذا كانت الألفاظ قديمة، فكيف قام بها صفات الحوادث، مع أنكم لا تجوزون قيام الحادث بالقديم؟ وإلا عاد الكلام بدأ.

وثانيًا : ماذا أراد المصنف بـ(اللفظ)؟ إن كان أراد به ما هو حقيقته، أي الصوت المشتمل على الحروف الهجائية، كما هو صريح دعواه، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء ـ كما سمعت ـ ولا حقيقة له بدونه. والهواء جسم حادث، فكيف قام به القديم؟ وإن أراد به ما هو صورته، المعلومة منه بعد حدوثه، أو قبله، فنقول: أولاً: إنه ليس بلفظ الحقيقة. وثانيًا: إنه ما أفاد إلا أن المعلوم من هذه الحروف قديم، أي ماهياتها الحاصلة في العالم بها، قديمة في مرتبة العلم. فإن كان قائلاً بارتسام صور المعلومات في العالم، فلا فرق بين القرآن وغيره، وإن لم يكن قائلاً بذلك، محيلاً له، فلم جعل هذه كذلك؟ حيث لا فارق. وثالثًا: إن حصولها في ذاته ـ مرتبة مجتمعة، على ترتيبها، كما يدعيه ـ مستلزم لتقدم البعض على البعض في ذاته، فيكون جسمانيًا. فإن كان يقول: إنها ليست مرتبة، بل يعلم ترتيبها. فنقول: إن علم الترتيب، لا يستلزم وقوع الترتيب في العلم، بل نخيله يوجب ذلك في التخيل، فخرجت عن كونها الألفاظ المقصودة له. وأما دعوى ترتيب لا يتصور. فهو خروج عن حد النظر. وإن كان يريد غير ذلك فليبينه حتى نتكلم فيه.

وأيضًا يرد عليه ما أورد بعضهم من أنه لا شك في أننا إذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن، وذلك بديهي، إنكاره مكابرة. فإن كان ذلك الشخص بعينه هو القائم بذاته تعالى، يلزم: قيام الصفة الواحدة، بمحلين متباينين، وهو محال بالضرورة. أو انتقال ما كان القائم بذاته تعالى إلينا، وهو محال بالضرورة أيضًا، ويكون قول النصارى انتقلت الكلمة إلى جسد عيسى، وإن كان شخصًا سوى القائم به تعالى فما قام بنا هو حادث، وما قام بالله قديم، وليس ما قام بنا هو ما قام به. فيلزم عليه المفاسد التي ألزمها للمتقدمين.

* * *

٢٠٨ ـ (أما أولا . . . إلخ).

أقول: قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطأ، عن قسي الوهم الموترة بأوتار الخيال، ولا نطيل بانتقاد ما قاله. وعبارات الشارح ظاهرة.

* * *

٢٠٩ ـ (وأما خامسًا: فلأن الأدلة الدالة . . . إلخ).

أقول: من الأدلة الدالة على أن القرآن حادث ورود الشرع بأن بعضًا منه قد ينسخ أي يحكم بعدم تلاوته، أو يحكم بزوال الحكم الذي كان قد دلّ عليه. فإن كان هذا النسخ يرجع إلى صفة من صفات التلفظ، كما زعمته، فذلك إن سلم في نسخ التلاوة لا يسلم في نسخ الأحكام، فإن الأحكام ليست إلا من حيث تعلق الخطاب بالمحكوم، والخطاب لا يزال، ما دام اللفظ موجودًا من المخاطب. فإن كانت الألفاظ قديمة والخطاب بها أزلي، والأزلي لا يمكن زواله، فلا يزول حكمها لوجود التعلق، ما دام الخطاب. وليس في الخطاب تقييد بزمان دون زمان، وإلا لم يكن نسخًا. فيجب أن تكون الألفاظ حادثة، وأنه يحدث لفظه للدلالة على حكم

من الأحكام نقيضه زمن حدوثه، ثم يأتي لفظ آخر بحكم آخر سوى ما أتي به الأول. فالقول بقدم الألفاظ يناقض حكم النسخ. وأما ما ذهب إليه الأصحاب، فليس يلزم عليه مثل ذلك، فإن النسخ يقع في التعلقات الحادثة. والكلام الأزلي واحد، لا أمر فيه ولا نهي، حتى يتعلق به النسخ.

* * *

٢١٠ ـ (ولنا في تحقيق الكلام. . . إلخ).

أقول: يريد أن يحقق الكلام بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه، ولا يلزم عليه مخالفة الظاهر من أن هذه الألفاظ كلام الله من وجه. وتحقيقه يتوقف على مقدمة يمهدها، وهي: أنَّا نجد من أنفسنا تارة: أنا إذا أردنا أن نتلفظ بكلام، على نظم مخصوص، نحتاج إلى ترتيبه أولاً، على النظم المقصود في خيالنا، ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلنا ورتبنا، ولكن لا نتمكن من ترتيبه إلا بجد ومشقة، وتارة: نتمكن من ذلك بأدنى التفات. فلنا صفة بها ترتب هذه الألفاظ في خيالنا، تتقوى بالممارسة ونحوها، وتضعف بما يقابل ذلك. فتلك الصفة فينا هي مبدأ نظم الكلام الخيالي عندنا، بحيث ينطبق على مقصود معين. وهذه الصفة هي ضد الخرس، فإن من لا يتمكن من النظم الخيالي بوجه، ولا يتمكن من النطق بوجه، فإن التلفظ الخارجي مبني على التخيل الباطني. ومن تمكن من ذلك تمكن من التلفظ، إن لم يمنعه مانع اللسان. فالخرس وضده معنيان يقومان بالنفس، لا باللسان. وهذه الصفة هي غير العلم، فإنها لو كانت العلم، الذي هو مبدأ الانكشاف، لكان كل منكشف لنا من الألفاظ المرتبة، كلامًا نفسيًا لنا، وليس كذلك. بل قد يحصل عندنا علم بألفاظ غيرنا المرتبة، وليست كلامًا نفسيًا لنا بالضرورة، بل الكلام النفسي ما تحدثنا به أنفسنا، بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ومبدؤه من ذاتنا. فكلامنا هو ما رتبناه في خيالنا بأنفسنا وما رتبه الغير فهو كلام الغير.

إذا تمهد هذا فنقول: إن كلام الله النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في نفس ذاته الأقدس، على حسب علمه الأزلي، بصفته الأزلية، التي هي مبدأ هذا الترتيب. وهذه الصفة قديمة. وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود ـ أي وجودها في ذاته ـ أزلية أيضًا، وهذا الوجود في الذات بالحقيقة، من الوجودات العلمية. وسائر الكلمات ـ والكلام الذي يوجد في علم الخارج سواء كان هو ما نسميه كلام الله، أم لا. كسائر الممكنات. أزلي بحسب الوجود العلمي أيضًا. إلا أن كان كلام الله هو ما رتبه الحق بذاته، بدون توسط موضوع آخر يضاف إليه، وكلام غيره، هو ما رتبه الحق، على أنه صادر من ذلك الغير، وتلك الكلمات في وجودها ذلك، ليست متعاقبة، حتى يلزم حدوثها. وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود الخارجي، كلام لفظي حادث مخلوق، ولكن يقال: إنه كلام الله، من حيث انطباقه عليه، كما يقال: إن زيداً الخارجي. وهو زيد المعلوم بعينه، فقول الشيخ: (إن الكلام صفة بسيطة). يريد مبدأ الترتيب، كما أثبتنا، وإن كان إطلاقًا مجازيًا، كما هو ظاهر، كإطلاق الكلام على الذي نسميه كلامًا نفسيًا، وإنما هو صور خيالية، أو علمية على وجه مخصوص. واللوازم التي لزمت على قول المتقدمين مندفعة. لهذا الانطباق، هذا حاصل تحقيق هذا المحقق.

وأقول:

أولاً: يرد عليه ما قدمنا من أن تسمية (النفسي) كلامًا، ليس إلا اصطلاحًا أو مجازًا، كما يتبين من اللغة والعرف. فاللوازم اللازمة، على قول المتقدمين، لازمة على هذا أيضًا.

وثانيًا: إن هذا المبدأ الذي بيّنه، ليس له أثر سوى أثر القدرة، ولم يذكر ما يميزه عنها. غاية الأمر أنه أثر خاص، لمبدأ عام، وإن كان أثره قديمًا، إذ يجوز أن يكون بعض تعلقات القدرة قديمًا في هذا الموضع، فليس أمرًا زائدًا على الصفات المتفق عليها.

وثالثًا: تفرقته بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمي، في ذات الله، وبين كلام الله الموجود بذلك الوجود. بأن كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة. وكلام غيره، ما كان بواسطة، تفرقة بلا تعقل، فإنه إن أراد الواسطة في الترتيب العلمي، فغير صحيح، فإن الترتيب العلمي مبدؤه ما به الترتيب في علم الرب، ولا شيء يتوسط في هذا الترتيب حتى لا يكون هناك إلا الله وحده، وصفاته فلا فارق بين الكلمات التي للحوادث، ولا التي ننسبها إلى الله. وإن أراد الواسطة في الوجود الخارجي، فذلك لا مدخل له في الترتيب العلمي، الذي به الكلام النفسي كلام. بل يعود إلى قول المعتزلي من أن نسبة الكلام إلى الله، من حيث إنه صادر عنه، بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره، وأيضًا نفي الواسطة في عالم الخارج، غير صحيح، فإن الخالق إنما يخلق الكلام، على لسان رجل، أو في شجرة، أو ما يشبه ذلك، نعم نفي الواسطة ـ بمعنى العلم، أو التفكر، أو المعين مثلاً ـ ثابت، ولكن ليس ذلك بمثبت للتفرقة في القدم والحدوث، أو ما يترتب على ذلك. فاستوى الكل في نسبة الإيجاد. غايته: بعضه بالأسباب الاعتيادية، والبعض لا. وهو قول المعتزلي أيضًا.

وقد أورد على الشارح غير ذلك، ولا حاجة إلى الإطالة لذكره.

والحاصل: أن تحقيقه هذا ما أفاد إلا زيادة قول في المسألة، من غير فائدة. والحق أن لا سبيل إلى القول بقدم الألفاظ، ولا إلى القول بترتيب الألفاظ الخيالية في ذاته تعالى، مع الاختصاص باسم الكلام، وليكن هذا محل وفاق بيننا وبين جميع الخصوم، وأن ليس معنى القرآن، أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة في المصاحف، المتفق على حدوثها. وما ورد في النصوص من أنه غير (مخلوق) فمؤولة بغير (مختلق)، كما قيل. وما في إطلاقات النبيين من أنه تعالى متكلم، فمؤول أيضًا بأنه مجاز، أو ما يشبهه. وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته، تكون منبعًا لإفاضة هذه الأقوال المقدسة على النبيين، عليهم الصلاة والسلام،

ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام، وبها يطلق على الله متكلم، على سبيل التجوز والتشبيه، فذلك أمر يطلب بالبرهان.

وإن أحببت أن تسمع قليلاً في ذلك، فأقول: قد أثبتنا بالبرهان أن الحق تعالى جواد، وأنه لا يفيض إلا ما فيه صلاح عالم الإمكان، ولا يصدر عنه العبث بالضرورة، ومن البين أن ذلك لا ينشأ عنه بالقهر والقسر، من خارج أو داخل، فليكن ذلك ناشئًا عنه لوصف المحبة، المشار إليه بقوله: (فأحببت أن أعرف). فذلك الوصف هو المنبع والمبدأ لفيض كل خير على عالم الاستعداد، في كل حقيقة بما يليق بها وذلك الوصف غير سائر الأوصاف المتفق عليها، بالضرورة، ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالإمكان لذاتها. ولما كان بلوغ نوع الإنسان إلى حقيقة كماله، في جميع مراتبه اللائقة به، مرتبًا على ما أودع الحق فيه من حقيقة الاختيار التي منشأ تحققها العلم بالغايات. وذلك العلم لايكون له إلا بمرشد حقيقي، له تطلع تام إلى سرِّ الحق، فيفاض عليه ما فيه إرشاد هذا النوع، وهو الكلام المنزل على ذلك المرشد الذي هو النبي الصادق. فذلك الكلام إنما كان منبع فيضه، ذلك الوصف الحقيق، القائم بذاته، الذي هو الحب الحقيقي، لمفيض ما فيه الصلاح الحقيقي لجملة العالم. وذلك الكلام إنما هو تفصيل لنوع ما أجمل في هذا الوصف. وإن تلك الصفة أزلاً وأبدًا، حيث لا مخاطب ولا مأمور هناك، بدون لزوم ما يوجب اعتراضًا. وإنها ليست بأمر ولا نهي، ولا غيرهما. وإنما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة. ثم اختصاص اسم الكلام بين سائر الآثار بالإطلاق على تلك الصفة، لما أنه الموصل إلى حقيقة المعرفة التي هي غاية كل ذرة في عالم الوجود، على ما أشير إليه في حديث الحب المتقدم.

وهذا قول مجمل، فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب، بل تحته سرٌّ عجيب فأدخل يدك في جيبك تخرج آية أخرى. فافهم.

* * *

٢١١ ـ (وأسماؤه تعالى توقيفية . . . إلخ) .

أقول : فصل القول في المسألة : إن إطلاق الأسماء المفهمة نقصًا ببادئ النظر ممنوع ، إلا إذا ورد الشرع بها . ثم لا يقاس عليها في الإطلاق ، بل لا بد من التوقيف . كاسم (الصبور) الذي يفهم تحمُّل المشاق مثلاً فإذا ورد الشرع بإطلاقه جاز ، ووجب تأويله . ثم لا يجوز أن يطلق ما بمعناه . وأما الألفاظ التي لا تفهم إلا الكمال ، ولا يشوب ظاهرها شائبة النقص ، فيجوز إطلاقها على الله تعالى بلا حرج . ولكل قوم أن يصطلحوا في ذلك ما شاءوا . كيف . . . ؟ ولنا أن نستدل على إثبات صفات كمالية للواجب تعالى ، ثم نعبر عنها بمشتق يطلق عليه ، وإن هذا إلا تسمية . وأما من فرق بين التسمية والتوصيف ، فذلك رجل قد خنقته العربية . وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات ، وقصور في الاطلاع ، كيف . . . ؟ ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية ، مما يدل على الله تعالى ، وإن أمكن التأويل في بعضها بالتوصيف لم يمكن في الآخر . كـ (ديو) في الفرنساوية . و(دئو) في الهندية . و(ايزد) و(يزدان) في الفارسية . فإنها عند أهل اللغة أعلام على ذات الرب ، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه .

* * *

٢١٢ ـ (ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم . . . إلخ) .

أقول : ماذا يصنع هذا الفاضل في الأعلام التي بالغلبة ، والتي وضعها قوم ابتداء لتعارفهم ؟

* * *

٢١٣ ـ (خداي وتكري) .

بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة . والأول . أي خداي ، اسم الله بالفارسية ، والثاني ، أي تكري ، اسمه بالتركية .

٢١٤ ـ (اللهم إلا أن يقال: إن لفظ «خداي» معناه: «خود اينده». . .).

أي الموجود بذاته. «خود» بالفارسية: «النفس» و «اينده» اسم فاعل من «امدن» بمعنى «المجيء» أي آت بذاته.

* * *

٢١٥ ـ (ويقال بمثل ذلك. . . إلخ).

من أين أتى له أن في كل لغة هذا النحت، والقلب، موجود؟

* * *

البعث الجسماني

٢١٦ـ (قلت: ولا القول بقدم العالم. . . إلخ).

أقول: أي ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم، على ما بينه الفلاسفة من الاستدلال على قدم الأنواع، وبين الحشر الجسماني، لأن النفوس الناطقة، التي هي نوع من أنواع العالم، تكون غير متناهية على هذا التقدير، أي تقدير قدم النوع فيستدعي حشرها جميعًا أبدانًا غير متناهية، حيث لا يمكن تعلق نفسين، أو أزيد ببدن، بل تعلق نفسين أو أزيد ببدن واحد لا يكون معه بد من أبدان غير متناهية، فإن النفوس على هذا لا تحيطها مراتب العدد. والأبدان غير المتناهية تفتقر إلى امتداد غير متناه، وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهي الأعداد، وقر رأيهم عليه، أي الفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم القول بالحشر الجسماني. فيتحتم منهم إنكاره. ومنكره كافر، فهم كفَّار.

أقول: أولاً: أعجب لهذا المحقق، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق، مع أن منهم من صرَّح بنفي لزوم قدم النوع، كالشيخ الرئيس، واحتج على ذلك في كثير من كتبه، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعي لم يكن مصرحًا في أقوالهم.

وثانيًا: حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسماني، وصرحوا بقدم الأنواع، على ما زعمه، فهم بالحشر مؤمنون، وما ألزمه عليهم لازم مذهب، ولازم المذهب ليس بمذهب، كما هو مشهور.

وثالثًا: لمَ لا يصح الجمع بين القولين، مع جواز أن يجعل النص من قبيل

المتشابه الذي لا مجال للرأي فيه، ولا يعلم معناه، فتؤمن بحشر جسماني لا يعلم ما معناه؟ وما كيفيته؟ بل كما أراد القائل إجمالاً، كما في سائر المتشابهات، أو يدخله التأويل بوجه ما، وواعجبًا!! كيف أن الشارح فيما تقدم في مسألة الوعد والوعيد، قد جعل جميع الأخبار إنشاءات للتهديد، والترغيب، ثم جاء ههنا وسدّ باب التأويل، كأنه العالم.

ورابعًا: إن هذا الشارح قال في رسالته [الزوراء] بقدم العالم بالشخص، فضلاً عن النوع، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام، في هذا الكتاب؟ فإن قال: لكل مقام مقال، فللحكماء مثل هذه المقالة، وكأني أرى الشارح ناقدًا يقوده غير.

* * *

٢١٧ ـ (ومنها ما ذكره ابن سينا في التعليقات. . . إلخ).

أقول: ذكر الشيخ في التنبيه على استحالة إعادة المعدوم، برهانًا متينًا. تحقيقه: أنه لو انعدم شيء بالعدم الصرف، بحيث يصدق أنه قد زال وجوده بالكلية، فإعادته ليست إلا إيجادًا من العدم الصرف، وما يوجد من العدم الصرف، ليس أولى به أن ينسب إلى وجود آخر قد كان، من أن ينسب إلى أنه وجود مبتكر مخترع. فالحكم بأنه معاد، ترجح بلا مرجح.

إن قلت: إن مشابهته للوجود الأول على وجه، بحيث يسوغ أنه هو بدون تفاوت بينهما إلا بالزوال في السابق، والإيجاد في اللاحق، ترجيح أنه معاد الأول، لا مخترع.

قلت: إن المشابهة لم تخرجه عن كونه موجودًا من العدم الصرف، فليكن مبتدأ مماثلاً للوجود الأول، إذ قد جوزت إيجاد المماثل التام، فلا ترجيح، وبهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه، أخذًا من سلفه، فافهم فلستُ أطيل في بيان البديهيات.

* * *

٢١٨ ـ (بل إذا صح . . . إلخ).

أقـول : هذا بيـان أن القـول بجـواز إعـادة المعـدوم يصح على قـول من قـال : إن للمعدوم ذاتًا ثابتة ، يعرض لها الوجود ويزول عنها ، وهي هي ، فالذات لا تختلف ذاتيتها في حال الوجود أو العدم . فيصح أن يقال : عرض لها الوجود ثم زال ، ثم يعرض لها ثانيًا بدون لزوم محال . فيجوز الإعادة ، حتى تبطل الإعادة من حيثية أخرى . أما إذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعدوم ، فما تسميه معادًا لا يكون أولى بكونه معادًا من أن يكون الحادث الابتدائي أيضًا معادًا . بل إما أن يكون كل منهما معادًا ، وإما أن يكون كل منهما مبتدأ .

ولما استشعر أن يقال : لو سلم قول القائل بثبوت ذات المعدوم ، لم يصح القول بإعادة المعدوم أيضًا ، فإن الوجود الزائل غير الوجود الطارئ ، فيختلف المعروض لهما باختلافهما ، فلا يكون الأول معادًا . فإن حكمت بأن تغاير المحمول ، لا يستوجب تغاير الموضوع ، فاحكم بذلك على القول بأن ليس للمعدوم ذات ثابتة .

أجاب بأنه إذا كان المحمولان المغايران يوجبان كون الموضوع لهما مع واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فذلك الموضوع الواحد لهما : إن استمر موجودًا واحدًا ، أو ذاتًا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، حال كونه موجودًا ، وحال كونه ذاتًا ثابتة ، شيئًا واحدًا ، أي يحكم العقل بأنه واحد . وإن كان بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين ، والاختلاف الاعتباري لا يضر بوحدة الذات التي الكلام فيها . أما إذا فقد استمراره ، بأن انعدم ، بحيث لم يبق مشارًا إليه بوجه ، ثم حمل الوجود على ثانيه وجدت من عدم بحت ، فما بقي إلا اثنينية صرفة ، ذاتًا واعتبارًا . إذ كان كل واحد مخترعًا أصالة ، كسائر الموجودات المتباينة ، فلو سلم قول من قال : بثبوت الذات في العدم ، لصح أن يكون المعاد عين الأول ، والتغاير الاعتباري لا يضر الوحدة . بخلاف ما لو قيل : عدم ثبوت الذات في العدم ، فإنه

يختلف الذاتان. فالدليل دليل واحد، كما هو المتبادر من عبارة الشارح، لا دليلان كما زعموا.

* * *

٢١٩ـ (وربما يخالج الأوهام... إلخ).

أقول: هذا وهم نشأ من أنه إذا سلم القول بثبوت ذات المعدوم، صح القول بإعادته.

وجوابه: حاصل الوهم: إننا، وإن نقل: بثبوت ذات للمعدوم في العدم، ولكن نقول بانحفاظ وحدته الشخصية في نفس الأمر، بسبب وجوده الذهني الخيالي، فإن الصور الخيالية حاكية عن الأشخاص الخارجية، بحيث لو كانت في الخارج لكانت عين تلك الأشخاص، فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور، ويرد عليها الوجود، بدءاً وإعادة، كما لو كان له ذات في العدم، فلا يلزم عدم الترجيح في النسبة.

وحاصل الجواب: إنه إنما يتم القول بصحة الإعادة، لو كان: معروض الوجود الأول، والعدم، والوجود الثاني، شخصًا واحدًا، بحيث لا يختلف أصلاً، أو يختلف اختلافًا لا اعتبار له في الشخصية، كالاختلاف بالمحمول، عى ما سبق. والصور الذهنية، سواء كانت خيالية، أو غير خيالية، ليست هي الشخص الخارجي بعينه بالذات، فإن الموجود في الذهن، بالحقيقة، هو الهوية الذهنية، أي الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية، فيستحيل أن يكون الشخص الخارجي بعينه، وإلا لزم أن يكون شخصًا واحدًا متعينًا بتعينين: ذهني، وخارجي، وأن يكون شخصًا واحدًا متعينًا بتعين العرض، وتعين الجوهر، معًا، وهو باطل بالبداهة. فوجب أن يكون عند التعين بأحد التعينين، قد زال التعين الآخر، فيزول التعين الخارجي للصورة، حتى يعترضها التعين الذهني، وكذا الذهني، فتكون الصورة الذهنية، غير الشخص الخارجي بالشخص، واتحادها معه ـ كما هو المشهور على لسان القوم ـ

إنما هو بمعنى أنها لو جردت عن المعينات الذهنية لصح أن تكون متعينة بتعينه عند الوجود في الخارج، فتكون عينه، فلست إياه بالفعل مطلقًا، ولكن بعد تجريدها عن الغواشي الذهنية، وصيرورتها مطلقة، حتى عن الإطلاق، ثم ضم الوجود الخارجي إليها، فلم تنحفظ الوحدة الشخصية، من حيث هو شخص موجود، ولا تتصور الإعادة إلا بذلك.

وحاصل الكلام: إن الشخصية والتعين للخارجيات ليست إلا الوجود الخارجي، فإذا زالت زالت كما تقدم بيانه، في بحث العلم. وإلا فالصورة - خيالية كانت، أو غيرها - عند نسبتها إلى الخارجيات، قابلة لأن تنطبق على عدد كثير، في عالم الخارج. ويشهد لذلك ما يفعله مهرة المصورين، من جعل صور كثيرة تحاكي صورة واحدة، بحيث لا امتياز بينها إلا بمباينة الوجود، اللهم إلا عند حضور المادة. فذلك هو اعتبار الوجود. فتفكر.

فمن ثم صح للشارح أن يقول: (وأيضًا كما أن. . .) وحاصله: أن تلك الصورة الذهنية، تكون حاكية عمًّا فرضناه مبتدأ مماثلاً لزيد بأتم المماثلة، فيعود عدم الترجيح، فكأنه قال: أولاً: لا انحفاظ. وثانيًا: عدم الترجيح لازم.

ولدقة المطلب، قال الشارح: (فتأمل، فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق). وقد خفي مقصده هذا عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام الشارح، فبعدوا عن الغرض في كلامهم، وخلطوا كثيرًا.

وقد أجابوا عن الوهم، أيضًا، بأن الكلام في جواز إعادة المعدوم، في الخارج، بوجود خارجي كان له، أو لمعدوم في الذهن، بوجود ذهني كان له. فلا بد من انحفاظ ذات كل في كل، وإلا فما التعلق بين الوجود الخارجي، والانحفاظ الذهني؟

ولا بأس بهذا الجواب أيضًا للمتأمل.

* * *

٢٢٠ ـ (ومنها: أنه لو أعيد المعدوم، لزم تخلل العدم. . . إلخ).

أقول: ببرهان آخر ينبه على استحالة إعادة المعدوم. حاصله: أن الموجود في الحالتين شيء واحد، فلو تخلل بين الموجودين عدم، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه. واستحالته بديهية. وأورد على هذا، أن اللازم تخلل عدم بين وجودين لشيء واحد، وهو أول المسألة، وأخذ استحالته في الدليل مصادرة. وأجاب الشارح بأن معنى تقدم شيء على شيء، مطلقًا ـ أي بالذات، أو بالزمان ـ عبارة عن كون وجود الأول متقدمًا على وجود الثاني، بحيث يكون وجود الثاني منعدمًا في مرتبة وجود الأول، أو زمانه. فلو قلنا: بإعادة المعدوم، لزم كون الشيء موجودًا قبل كونه موجودًا. وكما يحكم العقل باستحالة ذلك في الدور المستلزم لتقدم وجود الشيء على وجوده، تقدمًا ذاتيًا، يحكم باستحالته في الإعادة المستلزمة لوجود الشيء قبل وجوده، وتقدم وجوده على وجوده، تقدمًا زمانيًا، كما هنا. وإلا لجاز الدور أيضًا، بأن يكون شيئا واحدا، مُعدًّا لنفسه، بأن يكون وجوده موقوفًا على عدمه، بعد وجوده، فيجب أن يوجد فَينعدم، ويكون ذلك جزء علة وجوده الثاني، فيلزم توقف الشيء على نفسه بالذات، وهو الدور. ويكون منه سفسطة عظيمة.

ومن الأدلة على إحالة إعادة المعدوم، أنه لو جاز ذلك، لم يحصل لنا القطع بأن شيئًا من الأشياء مبتدأ، لجواز أن يكون قد وجد، ثم انعدم صرفًا، ثم وجد بكرات كثيرة.

* * *

٢٢١ ـ (لا يقال: لو ثبت. . . إلخ).

أقول: معارضة، لتجويز الحشر الجسماني عن تفريق. حاصلها: لو ثبت استحالة إعادة المعدوم لاستحال الحشر بالجمع بعد التفريق أيضًا، وذلك لأن

زيداً إنما يعاد على أنه زيد، إذا كان قد أعيد بجميع أجزائه الداخلة في شخصيته، التي من جملتها جزؤه الصوري، الذي ينعدم بتفرق الأجزاء. فلو أعيد بجميع ما هو به زيد، لأعيد هذا الجزء الصوري أيضًا، وقد كان العدم، فيلزم إعادة المعدوم.

فإن قلت: لا نسلم أن للمعدوم جزءاً حقيقيّا نسميه بالصورة، حتى ينعدم ولا يعاد. بل ليس المركب إلا نفس الأجزاء، والهيئة اعتبار عقلي.

قلت: إن لم يكن جزء صوري، فلا محيص لك عن أن تقول: بأن بدن زيد، ليس بدن زيد، بما هو مجرد الأجزاء، على أي تركيب، بل لابد أن يكون على تركيب خاص، وشكل معين. وذلك بديهي. فإذا تفرقت الأجزاء، فلا محالة زال الاجتماع، والترتيب، والشكل. فإن أعيد الاجتماع الأول، والترتيب والشكل الأولان، فهذا هو إعادة المعدوم، وقد بطلت. وإن لم تعد، بل تركبت الأجزاء على ترتيب وشكل سوى الأول، ضرورة تغاير الاجتماعين، فليس المعاد هو الأول، بل ما يشبهه قد وجد. وتعلق النفس به، تعلق بغير بدنها الأول. وهو تناسخ. ومن ثم قيل: (ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ). والمراد أكثر المذاهب.

وحاصل الجواب: أنا لا نعني من الحشر الجسماني، إلا أن تجتمع الأجزاء المتفرقة الأصلية، وتحلها الحياة، وإن اختلف الترتيب، بالشخص. فإنه لو أعيد إلى مثل التركيب الأول، فزيد هو زيد، لغة وشرعًا، وهو الظاهر، ولا يكون تناسخًا محالاً إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح، وإلا فيلزم التناسخ في كل ما زاد عمره عن عشر سنين. فإنه قد وقع الاتفاق على أنه في كل عشر سنين يزول جميع أجزاء البدن التي قد كانت في أول العمر، ويحدث بدن آخر، مع أن هذا لا يعد تناسخًا، بإجماع النافين للتناسخ ومثبتيه بل يلزم التناسخ، في كل يوم صحة بعد

مرض وعكسه بل في كل يوم لتحقيق تطاير الأجزاء البدنية. وتجدد مثلها في كل حين. فالمجموع المتجدد غير المنعدم.

* * *

٢٢٢ ـ (واعلم أن المعاد الجسماني... إلخ).

أقول: أي كون الأرواح تلتذ في عالم آخر، سماه الشرع الدار الآخرة، بلذة جسمانية من الأكل والشرب، وما يشبه ذلك. وإن تلك الأجسام، التي بسببها تحصل تلك اللذائذ، أجسام نالت تعلق الروح بها، في الدنيا، يجمعها الله بعد تفرُّقها، يحييها بعد موتها، كما قال: (يجب اعتقاده شرعًا ويكفر منكره). فإن ذهب ذاهب إلى أن تلك اللذائذ الجسمانية، على وجوه أعلى مما يعقله العوام واستندوا في ذلك للشرع أيضًا، فلا يصح الحكم بتكفيره، إذ قد آمن بالشرع وما فيه. غايته: قامت القرائن عنده، على مالم تقم عليه عند غيره. فاختلفت الأفهام، لاختلاف المشارب. وعبارة الشارح ظاهرة، غنية عن الشرح، والله أعلم بحقيقة الحال.

* * *

إلى هنا انتهى بنا سير الفكر، فوقف القلم، والحمد لله، حيث بالخير تم. وكان ذلك في أواخر ذي الحجة الحرام، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من الهجرة المحمدية، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها وعلى آله، وأصحابه.

القاهرة ـ ١٢٩٢هـ

* * *

الفهارس

الآيات - الأعلام - الأماكن

فهرس الآيات

(ختم اللّه على قلوبهم وعلى سمعهم) [البقرة: ٧] ص ١٤٨ .
(خلق لكم ما فى الأرض جميعًا) [البقرة: ٢٩] ص ٤٢٨ .
(أتجعل فيها من يفسد فيها) [البقرة: ٣٠] ص ١٠٢ ، ٤٧١ .
(ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) [البقرة: ٣٠] ص ١٠٢ .
(واتقوا يومًا لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها شفاعة) [البقرة: ٤٨] ص ١١٨ ، ١٤٧ .
(ولن يتمنوه أبدًا) [البقرة: ٩٥] ص ٨٩ .
(لا إله إلا هو) [البقرة: ١٦٣] ص ١٤٦ .
(وأتوا البيوت من أبوابها) [البقرة: ١٨٩] ص ١٣٧ .
(إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) [البقرة: ٢١٠] ص ١٤٨ .
(لاتكلف نفسًا إلا وسعها) [البقرة: ٢٣٣] ص ٢٥٤ .
(ولاخلة ولاشفاعة) [البقرة: ٢٥٤] ص ١٤٧ .
(لا إله إلا هو) [البقرة: ٢٥٥] ص ٧٩ .
(من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) [البقرة: ٢٥٥] ص ١١٨ .
(لايكلف اللّه نفسًا إلا وسعها) [البقرة: ٢٨٦] ص ٢٤٩ .
(آمنا به كل من عند ربنا) [آل عمران: ٧] ص ١٥٣ ، ٤٣٤ .
(ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب) [آل عمران: ٨] ص ١٣٨ .

(شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط) [آل عمران : ١٨] ص ٤٠٨ .

(رب إني وضعتها أنثى) [آل عمران : ٣٦] ص ٨٦ .

(واتقوا النار التى أعدت للكافرين) [آل عمران : ١٣١] ص ١١٤ .

(ذلك بما قدمت أيديكم) [آل عمران : ١٨٢] ص ١٤٧ .

(إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) [آل عمران : ١٩٠]ص ٤٨ .

(إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) [النساء : ٤٨] ص ١١٧ ، ١٤٧ .

(ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا) [النساء : ٩٣] ص ٩٣ .

(فجزاؤه جهنم خالدًا فيها) [النساء : ٩٣] ص ٩٥ .

(من يعمل سوءًا يجز به) [النساء : ١٢٣] ص ١٤٦ .

(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينًا) [المائدة : ٣] ص ١٢٤ .

(وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا) [المائدة : ٦٤] ص ٢٤٧ .

(وهو على كل شىء قدير) [المائدة : ١٢٠] ص ٧٦.

(فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شىء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين) [الأنعام : ٤٤ ، ٤٥] ص ١٢٧ .

(كتب على نفسه الرحمة) [الأنعام : ٥٤] ص ١٤٦ .

(له الحكم) [الأنعام : ٦٢] ص ١٤٧ .

(عالم الغيب والشهادة) [الأنعام : ٧٣] ص ٤١١ .

(لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه) [الأنعام : ١٠٢] ص ٥٦ ، ١٤٨ ، ٢٩٤ .

(لا تدركه الأبصار) [الأنعام : ١٠٣] ص ٨٨ ، ١٤٧ .

(لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) [الأنعام: ١٠٣] ص ٤٥٢ .

(ولاتزر وازرة وزر أخرى) [الأنعام: ١٦٤] ص ١١٦ .

(ألا له الخلق والأمر) [الأعراف: ٥٤] ص ١٤٤ .

(رب أرنى أنظر إليك) [الأعراف: ١٤٣] ص ٨٧ .

(قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعًا) [الأعراف: ١٥٨] ص ١٢٣ .

(ثم تاب الله عليهم ليتوبوا) [التوبة ١١٨] ص ١٣٥ .

(وقل انظروا ماذا فى السموات والأرض) [يونس: ١٠١] ص ٤٨ .

(كذلك حقًا علينا ننج المؤمنين) [يونس: ١٠٣] ص ١٤٦ .

(الذين آمنوا وعملوا الصالحات) [الرعد: ٢٩] ص١٣١ .

(أكلها دائم وظلها) [الرعد: ٣٥] ص ٢٥٠ .

(وأوحى ربك إلى النحل أن اتّخذى من الجبال بيوتًا) [النحل: ٦٨] ص ٦٤ .

(إن الله على كل شىء قدير) [النحل: ٧٧] ص ٧٦ .

(وقلبه مطمئن بالإيمان) [النحل: ١٠٦] ص ١٣١ .

(وإن من شىء إلا يسبح بحمده) [الإسراء: ٤٤] ٣٤٣ .

(وقل الروح من أمر ربى) [الإسراء: ٨٥] ص ١٤٤ .

(ولا يظلم ربك أحدًا) [الكهف: ٤٩] ص ١٤٦ ، ٤٠٨ .

(كان من الجن) [الكهف: ٥٠] ص ١٠٢ .

(وإن منكم إلا واردها) [مريم: ٧١] ص ١١٣ .

(الرحمن على العرش استوى) [طه: ٥] ص ١٤٨ .

(يومئذ لاتنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولاً)
[طه: ١٠٩] ص ١١٨ ، ١٤٧ .

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) [الأنبياء: ٢٢] ص ٧٩ ، ٤٤٢ .

(لايسأل عمّا يفعل وهم يسألون) [الأنبياء: ٢٣] ص ٩٠ .

(ونضع الموازين بالقسط) [الأنبياء: ٤٧] ص ١١٤ .

(وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) [الأنبياء : ١٠٧] ص ١١٨ .
(إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) [المؤمنون : ٩١] ٤٣٩ .
(لاتدخلوا بيوتًا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) [النور : ٢٧] ص ١٣٧ .
(وتوبوا إلى اللّه جميعًا أيها المؤمنون) [النور : ٣١] ص ١٣٦ .
(إنَّا لمدركون) [الشعراء : ٦١] ص ٨٩ .
(سيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون) [الشعراء : ٢٢٧] ص١٢٩ .
(ويخلق مالاتعلمون) [النمل : ٨] ص٤٥٣ .
(وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) [النمل : ١٤] ص ١٣١ .
(كل شيء هالك إلا وجهه) [القصص : ٨٨] ص٤٧ ، ٢٥٠ .
(له الحكم) [القصص : ٨٨] ص ٩٠ .
(إن الله بكل شيء عليم) [العنكبوت : ٦٢] ص ٣٥٤ .
(فانظر إلى آثار رحمة ربك) [الروم : ٥٠] ص ٤٨ .
(جزاء بما كانوا يعملون) [السجدة : ١٧] ص ١٤٧ .
(ولكن رسول الله وخاتم النبيين) [الأحزاب : ٤٠] ١٢٤ .
(وما أرسلناك إلا كافة للناس) [سبأ : ٢٨] ص ١٢٣ .
(هل من خالق غير الله) [فاطر : ٣] ص ١٤٨ ، ٢٩٤ .
(ولاتجزون إلا ماكنتم تعملون) [يس : ٥٤] ص ١١٦ .
(أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم قل يحيها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) [يس : ٧٧ ، ٧٩] ص ١٠٨ ، ١٠٩ .
(إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) [يس : ٨٢] ٤٣٠ .
(أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وما تعملون) [الصافات : ٩٥ ، ٩٦] ص ٨١ .
(خلقكم وما تعملون) [الصافات : ٩٦] ص ١٤٧ .

(سبحان ربك رب العزة عمّا يصفون) [الصافات : ١٨٠] ص ١٤٥ ، ٤٥٨ .

(ولا يرضى لعباده الكفر) [الزمر : ٧] ص ٩٠ ، ٤٢٥ .

(إن فى ذلك لذكرى لأولى الألباب) [الزمر : ٣٩] ٤٨٦ .

(ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) [غافر : ١١] ١١٩ .

(النار يعرضون عليها غدوًّا وعشيًّا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) [غافر : ٤٦] ١١٩ .

(سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) [فصلت : ٥٣] ص ٦٤ ، ٣٣٩ .

(حتى نعلم المجاهدين منكم) [محمد : ٣١] ص ١٤٥ .

(يد الله فوق أيديهم) [الفتح : ١٠] ص ١٤٨ .

(لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) [الفتح : ١٨] ص ١٢٦ .

(ولا تجسسوا) [الحجرات : ١٢] ص ١٣٧ .

(وقالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) [الحجرات : ١٤] ص ١٣٢ .

(ولـمَّا يدخل الإيمان فى قلوبكم) [الحجرات : ١٤] ص ١٣١ .

(واللّه بكل شىء عليم) [الحجرات : ١٦] ص٤١١ .

(فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) [ق : ٢٢] ص٤٥٢ .

(ما يبدل القول لدَّى) [ق : ٢٩] ص ٩٤ .

(عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى) [النجم : ١٤ ، ١٥] ص ١١٤ .

(تبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام) [الرحمن : ٧٨] ص ٤٥٢ .

(هو الأول والآخر والظاهر والباطن) [الحديد : ٣] ص ١٤٥ .

(انظرونا نقتبس من نوركم) [الحديد : ١٣] ص ٨٨ .

(ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم . .) [المجادلة : ٧] ص ١٤٥ .

(أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان) [المجادلة : ١١] ١٣١

(هو الله لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة) [الحشر : ٢٢] ص ٦٣، ٦٤، ٣٣٨ .
(لايعصون الله ما أمرهم) [التحريم : ٦] ص٤٧١ .
(يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا) [التحريم : ٨] ص ١٣٦ .
(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) [القيامة : ٢٢، ٢٣] ص ٨٨، ١٤٧ .
(إلى ربها ناظرة) [القيامة : ٢٣] ص ٤٥٢ .
(ثم إن علينا حسابهم) [الغاشية : ٢٦] ص ٩٠ .
(وجاء ربك) [الفجر : ٢٢] ١٤٨ .
(ولسوف يعطيك ربك فترضى) [الضحى : ٥] ص ٣١، ١١٨، ١٤٢ .
(فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) [الزلزلة : ٧] ١١٦ .
(ومن يعمل مثقال ذرة) [الزلزلة : ٨] ١٤٧ .

* * *

فهرس الأعلام

آدم ١٠١ ، ١١٤ ، ١٢٣ .
آصف ٢٧ .
إبراهيم الخليل ٨١ .
إبليس ٩١ ، ١٠٢ .
ابن تيمية ٣٨ ، ٥٨ ، ٨٥ ، ١٠٢ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ٣٠٦ .
ابن حزم الأندلسى ٣٧٩ .
ابن خلدون ٨ .
ابن خلكان ١١ ، ٤١٧ .
ابن رشد ٨ .
ابن سينا ـ الرئيس ـ ٨ ، ١٥ ، ٦٤ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٦٦ ، ١٧٠ ، ٢١١ ، ٢٨٠ ، ٣٤٢ ، ٣٥٧ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٤٦٧ .
ابن فورك ٥١ ، ٢٦٧ .
ابن المطهر الحلى ٣٣ .
ابن المقنع ١١ .
ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد) ٤٥٥ .
أبو إسحاق الإسفراييني ٥١ ، ٥٦ ، ١٢٧ ، ٢٦٦ ، ٣٠٠ .
أبو بكر البغدادى ٥٧ ، ٦٥ ، ٣٤٩ .
أبوبكر بن خزيمة ١٣٠ .

أبوبكر الصديق ٤٨ ، ٩٣ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ٢٥٦ .
أبوبكر القاضى ٥١ ، ٥٦ ، ١٠٧ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٢٦٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ .
أبوحامد الغزالى ٨ ، ١٥ ، ٢٢ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ١٠٨ ، ١١٥ ، ١٣٤ ، ١٢٠ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٠٠ .
أبوالحسن الأشعرى ٣٢ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ، ١٣١ ، ١٣٧ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ، ٣٣٢ ، ٣٣٤ ، ٤٣٢ .
أبوحفص السلمى ٩٣ .
أبو عبد الله الجمحى ١٢٦ .
أبوالعباس ٨٥ .
أبوالعلاء المعرى ١١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٤١٧ .
أبوعلى الموصلى ٩٣ .
أبوالقاسم هبة الله بن سناء الملك ١٢٠ ، ١٣٣ .
أبو منصور الماتريدى ٤٥٧ ، ٤٦٥ .
أبو موسى الأشعرى ٣٢ .
أبى الوليد بن رشد ١٨ .
أحمد بن الخليل ٩٣ .
أحمد بن محمد الأصفهانى ٩٣ .
إدريس ـ عليه السلام ـ ٤٧ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ٢٥٠ .
أرسطاطاليس ٣٤ ، ٤٤ ، ١٥٨ ، ٢٢٠ .
أرسطو ٣٤ ، ٤٨ ، ١٦١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ، ٣٩٠ .
الأرموى ٨ .
إسرافيل ١٠١ .

إسماعيل بن مصطفى ١٥ ، ٢٦٣ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤١٣ ، ٤١٨ ، ٤٢٢ ، ٤٥٠ .
الأصمعي ٩٣ .
أفلاطون ٣٤ ، ٥٧ ، ١٦٠ ، ٣٠٣ ، ٣٦٠ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ .
أم كلثوم ١٢٩ .
إمام الحرمين ٥٦ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٥٢ ، ١٥٥ ، ٢٦٧ ، ٢٩٤ .
الإمام الرازى ٨ ، ٤٩ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ٢٢٨ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .
أنس بن مالك ٩٣ .
إيساغوجى ٩ .
برقيان ١٢٧ .
بشر المريسى ١٢١ .
بهمنيار ٥٧ ، ٣٠٣ .
البخارى ١٢٦ .
البلخى ١٢١ .
الترمذى ٣٢ .
التفتازانى ٨ ، ٩ ، ١٤ ، ١٥ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٩٧ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٣ .
ثابت البنانى ٩٣ .
الجاحظ ١١٥ ، ١٢٥ .
جالينوس ٣٤ .
جبريل ٨٢ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٤ .
جعفر بن الحارث ٦٢ .
جعفر الصادق ٥٠ .
الجغمينى ٨ .
جمال الدين الأفغانى ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ .

جلال الدين الدوانى (الشارح) ٦، ٧، ٨، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٥، ٣٠، ٨٨، ١٧٧، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٨.
حاتم ١٢٤.
حكيم ١٢.
حواء ١١٤.
خالد ٤٤.
خديجة ١١٥، ١٢٦.
دثو ٢٠.
دحية الكلبى ٨٢.
ديو ٢٠.
زيد بن عمرو بن نفيل ٣١.
زكريا بن يحى ٩٣.
سعد بن أبى وقاص ١٢٩.
سهل بن أبى حازم ٩٣.
شهاب الدين السهروردى ٢٤٤.
ضرار بن عمر ١٢١.
طلحة ٩٢١.
عبد الجبار بن أحمد ٤٨، ٤٢٢.
عبد الحكيم السيالكوتى ١٥.
عبد الرحمن بن عوف ٢٢٩.
عبد الله الأصفهانى ٩٣.
عبد الله العنبرى ١١٥.

عثمان ٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٦ .
عزرائيل ١٠١ .
عضد الدين الإيجى ٦، ٧، ٨، ١٤، ١٥، ١٦٩ .
عطاء ١٢ .
على - عليه السلام - ٨٢ .
عمر حسين الخشاب ٢٣ .
عمرو الفاروق ٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٧، ١٤٦ .
عيسى - عليه السلام - ٨٢ .
قطب الدين الرازى ٨ .
ماروت ١٠٢ .
محمد رشيد رضا ٩، ٢٤ .
محمد بن عبد الكريم الشهر ستانى ١٠٥ .
محمد بن عبدالله حمزه ٩٣ .
محمد عبده ٥، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ١٨٨، ١٥٧، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٤٠، ٤٥٢ .
محمد عمارة ٢٧ .
محمد فاضل بن عاشور ٨ .
محمد بن كرام السجستانى ٢٥٠ .
مريم ١٢٧ .
مصطفى عبد الرزاق ٢٢، ٢٦ .
منكر ١٢١ .
موسى - عليه السلام - ٨٧، ٨١، ١٠٤ .
موسى الكاظم ٢٨٣ .

ميرزا نصر الله ٢٨٣، ٤١٧ .
ميكائيل ١٠١ .
نكير ١٢١ .
هاروت ١٠٢ .
هبه الله بن سناء الملك ١٢ .
هدية بن خالد ٩٣ .
يحى بن معاذ ٩٤ .
يوحنا ٨١ .

* * *

فهرس الأماكن

الأزهر ١٢، ١٥، ١٩ .
الأندلس ٣٣، ٨٧
البصرة ٩١
الزهرة ١٠٢
القاهرة ٨، ١٧، ٤٩٢ .
إيج ٦
إيران ٣٣
اليمن ٣٢
بغداد ٩١
بيروت ٧، ٢٥، ٢٦ .
خان الخليلى ٧، ١٧ .
سمرقند ٤٥٧ .
فارس ٦ .
قلعة كرمان ٦ .
نيسابور ١٥٢ .
ماتريد ٤٥٧ .
مرانة ٣٣.
مصر ٧، ٨، ١٢، ١٣، ١٤ .

الآثار الكاملة

للسيد جمال الدين الحسيني
ـ الأفغاني ـ

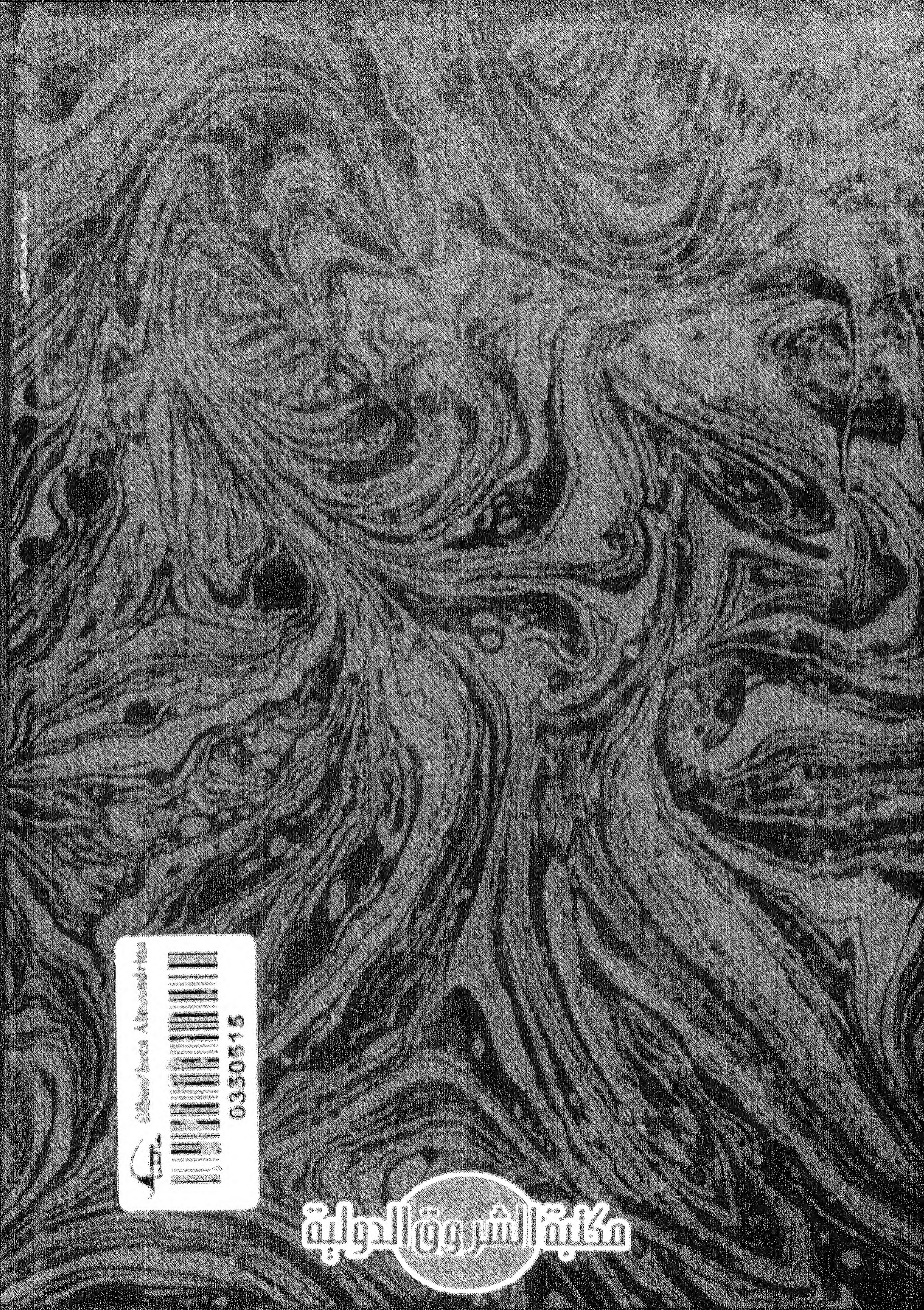
دراسة وتحقيق وإعداد وتقديم :

سيد هادي خسروشاهي

١ ـ العروة الوثقى	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٢ ـ رسائل في الفلسفة والعرفان	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٣ـ الرسائل والمقالات	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
٤ ـ ضياء الخافقين	بالاشتراك مع آخرين
٥ ـ تاريخ إيران وتاريخ الأفغان	
٦ ـ الرسائل والوثائق (العربي والفارسي)	
٧ ـ رسائل ومقالات (بالفارسية)	
٨ ـ خاطرات ـ آراء وأفكار ـ	تقرير : محمد باشا المخزومي
٩ ـ التعليقات على شرح العقائد العضدية	بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده
١٠ ـ المستدركات (رسائل ومقالات لم تنشر حتى اليوم)	

رقم الإيداع ٧٠٥٦ / ٢٠٠٢

مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية
العاشر من رمضان المنطقة الصناعية ب ٢ - تليفاكس : ٣٦٣٣١٤ - ٣٦٢٣١٣
مكتب القاهرة : مدينة نصر ١٢ ش ابن هانيء الأندلسي ☎ : ٤٠٣٨١٣٧ - تليفاكس : ٤٠١٧٠٥٣



Bibliotheca Alexandrina
0350515

مكتبة الشروق الدولية